H.eccl.
489
m-1,1

H. Eccl.
489m - 1,1
Hilgers

Kritische Darstellung

der

Häresen

und der

orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen

in

ihrer genetischen Bildung und Entwicklung,

vom

Standpuncte des Katholicismus aus.

Von

B. J. Hilgers,

Doctor der Theologie und Privat-Docenten
bei der katholisch-theologischen Facultät der Rheinischen Friedrich-
Wilhelms-Universität zu Bonn.

Des ersten Bandes erste Abtheilung.

Bonn, 1837.

Verlag von T. Habicht.

BIBLIOTHECA REGIA

289. a.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Dem Herrn

J. W. J. Braun,

der Philosophie, der beiden Rechte und der Theologie Doctor und ordentlichem Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Bonn,

als

ein Zeichen aufrichtiger Hochachtung

gewidmet

vom

Verfasser.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Ueber die eigenthümliche Anlage und innere Einrichtung der vorliegenden Geschichte des christlichen Lehrbegriffs gibt die Einleitung in dieselbe eine so genaue Auskunft und Rechenschaft, daß ich mich hier füglich darauf beschränken kann, die Hauptidee, welche mich bei meinen Untersuchungen geleitet hat, hervorzuheben. Mein Bestreben ging nämlich vor allen Dingen dahin, die Hauptrichtungen, die in der wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Lehre hervorgetreten sind, in ihrer genetischen Bildung und in ihrem eigenthümlichen Charakter aufzufassen, die einzelnen historisch gegebenen Darstellungen der letztern sofort aus der Richtung in einer Weise hervorgehen zu lassen, daß dadurch ihr Zusammenhang mit dieser, als ihrem Princip, so wie ihre Verbindung untereinander deutlich hervortrete, und dadurch die Stellung, die sie factisch einnehmen in den Reihen der Entwickelung, klar erkannt und richtig verstanden werde. Um diesen Zweck zu erreichen, glaubte ich in dieser ersten Abtheilung von den Anomalien des christli-

chen Lehrbegriffs, wie sie das falsche Verhältniß, in welches sich die religiösen Anschauungs- und Denkweisen der Völker zu der eintretenden Offenbarung stellten, erzeugt hat, ausgehen zu müssen, weil durch die abnorme wissenschaftliche Behandlung der christlichen Lehre, die in der That der Zeit nach die erste war, die normalen d. h. die orthodoxen dogmatischen Richtungen nicht nur hervorgerufen wurden, sondern auch als Antithesen durch sie ihre eigenthümliche Gestaltung erhielten, und ich sonach bei der Entwickelung dieser Richtungen in der zweiten Abtheilung durch die Beziehung auf die Regel des Gegensatzes einen bedeutenden Vorschub zu gewinnen hoffen durfte. Ich bin indeß weit davon entfernt, diese Art, die Geschichte des christlichen Lehrbegriffs zu behandeln, für eine bisher unbekannte ausgeben zu wollen; sie ist es vielmehr, welche die neueste Periode der historischen Theologie recht eigentlich charakterisirt. Allein die in dieser Weise vollbrachten gelehrten Arbeiten beschränken sich auf specielle historische Gegenstände, oder dehnen sich höchstens nur auf einzelne Hauptpartieen des historischen Gebietes aus; an einer vom apostolischen Zeitalter ausgehenden und bis auf die neuere Zeit fortlaufenden Geschichte der christlichen Offenbarungslehren in ihrer wissenschaftlichen Entwickelung hat es bisher gefehlt, und wenn es mir durch das unternommene Werk gelingen sollte, zur Abhülfe dieses anerkannt dringenden Bedürfnisses auch nur etwas beizutragen; so würde ich meine Arbeit für vollkommen belohnt halten.

Die Früchte des regen Fleißes, mit welchem das Studium der historischen Theologie in den letzten Jahrzehnden gepflegt worden, sind vorzugsweise in der Periode sichtbar geworden, mit welcher sich dieser erste Band

beschäftigen soll. Die tiefer eindringenden Untersuchungen der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, so wie die erweiterte Bekanntschaft mit den alten Religionssystemen des höhern Orients haben über den Ursprung des Gnosticismus, so wie der Philosophie der alexandrinischen Kirchenlehrer höchst werthvolle Aufschlüsse geboten, die auch wenigstens für die Geschichte des Gnosticismus mit erfreulichem Erfolge benutzt worden sind. Die hiedurch von neuern Gelehrten gewonnenen Resultate haben mir bei meinen Arbeiten eine bedeutende Erleichterung gewährt, sofern ich sie mir als Leitung bei denselben habe dienen lassen; allein mehr, als eine Leitung sind sie mir nicht gewesen, wenigstens war es mein ernstliches Streben, bei dem Studium und dem Gebrauche der Quellen, vornehmlich in den Folgerungen, Entwickelungen und Beweisführungen aus den in denselben gegebenen positiven Grundlagen mein Urtheil von dem Einflusse der gelehrten Auctorität frei zu erhalten. Wenn es aber eben daher gekommen ist, daß ich in manchen, und eben nicht in den unbedeutendsten, Puncten von den Ansichten meiner Vorgänger abzugehen nicht umhin konnte, so würde ich dabei minder beruhigt sein, hätte ich mich voreilig von ihnen entfernt, und wäre es nicht vielmehr nach einer sorgfältigen und wiederholten Untersuchung der Sache, wäre es nicht mit dem zögernden Anstande geschehen, den meine Achtung gegen das wohlverdiente Ansehn derselben im Gebiete der Wissenschaft von mir verlangte.

Die zweite Abtheilung, welche die übrigen gnostischen Systeme, und die, bis ins dritte Jahrhundert hinauf hervorgetretenen, orthodoxen dogmatischen Richtungen enthalten wird, soll dieser ersten ungesäumt nachfolgen.

Einstweilen wünsche ich der vorliegenden Glück auf den Weg in die literarische Welt, wünsche ihr bei den Freunden der historischen Theologie eine günstige Aufnahme, bei Männern vom Fache eine geneigte Beachtung, bestehe sie auch in dem öffentlichen Tadel des an ihr Tadelnswürdigen.

Bonn, den 14ten October 1836.

Dr. Hilgers.

Uebersicht des Inhalts.

Seite

Einleitung.

Entwickelung und nähere Bestimmung unserer Aufgabe.

1. Begriff der Häresengeschichte . . §. 1. u. 2. 1.

Nähere Bestimmung dieses Begriffs . . §. 3. 3.

2. Begriff einer Geschichte der orthodoxen dogmatischen Richtungen . . . . . . §. 4. 7.

Verhältniß der Härese

A. zur Kirchenspaltung, ... §. 5. 8.

B. zu den theologischen Streitigkeiten . . . §. 6. 9.

Nähere Bestimmung der kritischen Eigenschaft unserer geschichtlichen Darstellung . . . . §. 7. 10.

Die Gegenstände unserer Aufgabe in ihrer genetischen Bildung und Entwickelung . . . . §. 8. 11.

Ab- und Eintheilung der Gegenstände unserer Aufgabe §. 9. 13.

Erweiterung der Aufgabe für die Einleitung . . §. 10. 16.

Verhältniß des Judenthums zum Christenthume . §. 11. 17.

Verhältniß des Heidenthums zum Christenthume . §. 12. 19.

Ideal einer orthodoxen dogmatischen Richtung . . §. 13. 21.

Kurze Uebersicht A. der Quellen B. der Bearbeitungen der Gegenstände unserer Aufgabe . §. 14. 15. 16. 25.

Gemüthsstimmung, von welcher die Forschung und Darstellung geleitet sein soll . . . . . §. 17. 29.

Vorbereitende Prolegomena zur kritischen Geschichte der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Richtungen.

I. Hauptmomente der Religionslehre der Juden unmittelbar vor Christus:

A. Der palästinensischen Juden . . . §. 18. 31.

Die Pharisäer . . . . . . §. 19. 34.

— Sadducäer . . . . . . §. 20. 37.

— Essäer . . . . . . §. 21. 38.

B. Hauptmomente der Religionslehre der außerpalästinensischen Juden . . . . §. 22. 43.

Seite

Die Therapeuten . . . . . . §. 23. 43.

Philo, der Jude . . . . . §. 24. 47.

1. Philo's Allegorie . . . . . §. 25. 48.

2. Die philonische Theologie zusammengestellt mit der platonischen . . . . . §. 26. 51.

Plato's und Philo's Wege zur Erkenntniß des Daseins Gottes. — Ihre nähere Bestimmung des Daseins und der Wesenheit Gottes.

3. Die platonische und philonische Kosmologie . §. 27. 56.

Eine Schöpfung aus Nichts beiden fremd. — Plato's Begriff von der Materie. — Philo's Modificationen desselben. — Plato's Lehre von den Mittelpotenzen der Schöpfung: vom göttlichen Logos, den göttlichen Ideen, der Weltseele. — Der platonische Emanatismus. — Philo's Lehre von den Kräften (δυνάμεις) und dem göttlichen Logos. — Der philonische Emanatismus. — Philo's Lehre von der Weisheit (σοφία), und dem Geiste Gottes (πνεῦμα τοῦ θεοῦ). — Weitere Kosmogonische Ansichten Plato's und Philo's. — Philo identificirt seine Kräfte mit den Engeln.

4. Die platonische und philonische Anthropologie . §. 28. 73.

Plato's Eintheilung der Menschennatur. — Philo ist ihm in derselben gefolgt. — Des Letzteren Eintheilung der Menschen in 2 Hauptklassen, in die im Geiste und in die im Fleische Lebenden. — Verhältniß des Körpers und der Psyche zum Geiste in sittlicher Hinsicht. — Schicksal der Seele nach dem Tode.

5. Die Samariter . . . . . §. 29. 78.

Ihre Verbindung mit den egyptischen Juden. — Quelle ihres Lehrbegriffs. — Strenger Monotheismus. — Eine Schöpfung aus Nichts. — Emanation der Engel aus Gott. — Ihre Lehre über den Zustand des Menschen nach dem Tode.

II. Hauptmomente der heidnischen Religionslehre zur Zeit der Erscheinung des Christenthums . . §. 30. 82.

Zoroastrismus, Brahmanismus und Buddhaismus . §. 31. 84.

Theologie, Lehre von der Geister- und Körperwelt und Anthropologie des Zendsystems. — Die zwei sich entgegengesetzten Reiche Ormuzd's und Ahriman's. — Bestimmtere Ausbildung des Begriffs der höchsten Gottheit im Brahmanismus. — Kosmogonien der Veden. — Die Weltschöpfung durch einen Fall der Devâs veranlaßt. — Pantheismus der Vedantiphilosophie. — Die Welt, durch Unwissenheit in Brahma erzeugt, ein Uebel. — Die menschliche Seele ist ein Partikel Brahma's. — Annäherung Buddha's an das Zendsystem in Ansehung seines Begriffs von der höchsten Gottheit. — Die

Seite

Vermischung des Geistigen mit dem Matarialen durch den Fall eines Tegri (geistigen Wesens). — Moralischer Charakter des Bösen im Zendsystem, physischer Charakter desselben in den altindischen Religionssystemen. — Sittliche Aufgabe des Menschen; Eschatologie des Zendsystems. — Lehre von der Metempsychose in den altindischen Religionssystemen. — Der große Läuterungs- und Reinigungsproceß, dem die Seele unterworfen ist, wird durch einen höhern Beistand unterstützt. — Zu dem Behufe erscheint die Gottheit von Zeit zu Zeit in irdischen Gestalten auf Erden. — Altindischer Doketismus. — Eschatologie der alten Indier.

Erster Abschnitt.

Diejenigen Häresen, welche aus der Verschmelzung des Judenthums mit dem Christenthume hervorgegangen sind.

Einleitung . . . . . . §. 32. 97.

Entwickelung der Hauptmomente der jüdisch-christlichen Häresen, nämlich: der Ansicht von der fortwährenden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, vom tausendjährigen Reiche, von der Person Christi, als einer dem höchsten Gott untergeordneten, und endlich der Abneigung gegen die Person und die Lehre des Apostels Paulus aus den religiösen Nationaleigenthümlichkeiten der Juden. — Die Eine Hauptidee, welche das innere und äußere Leben Pauli gestaltete und bewegte, bildete einen schroffen Gegensatz gegen jene Momente.

Die Nazaräer und Ebioniten . . . . §. 33 105.

Die zuverlässigsten Quellen ihres Lehrbegriffs. — Die Ansicht der Nazaräer von der fortwährenden Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes für die Judenchristen, die der Ebioniten von der allgemeinen Verbindlichkeit desselben. — Der Chiliasmus beider Secten. — Die Lehre der Nazaräer von der Person Christi orthodox; die Ebioniten hielten ihn dagegen für einen bloßen Menschen. — Die Nazaräer keine eigentlichen Häretiker. — Einfluß des Elxaismus auf den Lehrbegriff der spätern Ebioniten. — Namhafte Sonderung beider Secten von den orthodoxen Christen und von einander. — Ursprung der Benennung beider Secten. — Aufnahme der Nazaräer unter die Häretiker von Seiten des Epiphanius.

Zweiter Abschnitt.

Diejenigen Häresen, welche aus der Verschmelzung

Seite

der heidnisch-jüdischen Religionslehre mit der christlichen entstanden sind.

Einleitung . . . . §. 34. 124.

Begriff und Ursprung der Gnosis.

Fortsetzung: Weitere Verbreitung des Alexandrinismus in Palästina unmittelbar nach Christus. — Die Schule des Gamaliel — Simon Magus — Menander — Dositheus — Elxai . . . . §. 35. 133.

Simon Magus kein eigentlicher Häretiker, sondern ein Pseudo-Messias. — Simon der Vorgänger der gnostischen Häretiker. — Er identificirt sich mit Jesu von Nazareth. — Simon der Stehende (Ἑστὼς). — Elemente alexandrinischer Weisheit in seinem Mährchen von der Helena. — Seine Lehre von dem Ursprunge des jüdischen Gesetzes, und dem Verhältnisse desselben zu seinem Christenthume. — Anfechtung seiner historischen Realität von Seiten neuerer Gelehrten. — Menander der Successor des Simon. — Die Lehren beider stimmen im Wesentlichen mit einander überein. — Taufe des Menander. — Dositheus gehört in diese Zeit. — Abweichung seines Lehrbegriffs von dem seiner Vorgänger. — Elxai, ein Pseudo-Messias. — Seine Lehren.

1. Einzelne Erscheinungen des theosophischen Judenthums unter den Christen der kleinasiatischen Gemeinden . . . . §. 36. 147.

Abstrahirung derselben aus den Briefen des Apostels Paulus und Johannes, so wie des h. Ignatius an diese Gemeinden.

2. Cerinthus . . . . §. 37. 152.

Aeußere Lebensumstände dieses Häretikers. — Cerinth ein geistloser Eklektiker. — Theologie des Cerinthus. — Kosmologie desselben. — Vereinigung der hieher gehörigen Relation des Irenäus und Epiphanius. — Seine Ansicht von der ewigen Existenz der Materie. — Seine Christologie. — Seine Lehre von den Wirkungen der Erlösung. — Seine Ansicht von dem Verhältnisse des jüdischen Gesetzes zum Christenthume. — Irrthümer des Epiphanius in Beziehung auf seine Lehre. — Der Chiliasmus des Cerinthus.

Der Prolog des Johanneischen Evangeliums gegen die Gnostiker gerichtet . . . . §. 38. 160.

3. Das pseudoclementinische Lehrsystem . . . §. 39. 163.

Zeit der Entstehung und Form der Clementinen. — Ihre Stellung zu den bisher hervorgetretenen jüdisch-christlichen Häresen. — Ihr Identitätssystem dem Dualismus des Simon Magus und des Marcion gegenüber. — Ihre Lehre von der wahren und falschen Prophetie. — Von den Syzygien. — Chri-

Seite

stus und Adam identisch. — Ihr Monotheismus, Anthropomorphismus, emanativer Pantheismus. — Verhältniß der Ursubstanz der Welt zum Schöpfer. — Die Bildung der Welt aus der ursprünglich Einen Substanz. — Ihre Lehre von dem Ursprunge des Bösen. — Von dem Wesen des Bösen, als eines das Gute fördernden Elements. — Anthropologie der Clementinen. — Ethische Natur des Verhältnisses des Menschen zu Gott. — Das Wesen der Freiheit. — Abgötterei und Unzucht die größten Laster, welche die Menschen begehen können. — Götzendienst = Dämonendienst; letzterer mit der Unzucht enge verbunden. — Die Götzen der Heiden abgefallene Engel. — Ihr Einfluß auf den sittlichen Menschen. — Christologie der Clementinen. — Jede Optasie ein Werk des bösen Geistes: — Polemik gegen Paulus. — Kirchliche Institutionen. — Hohe Bedeutung des Gebrauchs des Wassers bei der Taufe. — Streng hierarchische Grundsätze der Clementinen. — Die Seele wird erst unsterblich durch den göttlichen Geist. — Lehre von der Vergeltung. Vom Reinigungsfeuer (*Καθαῖρον πῦρ*). — Die Lehre der Clementinen ein gnostischer Ebionitismus. — Dessen historischer Zusammenhang mit dem Essäismus.

4. Valentinus und die Valentinianer . . . §. 40. 183.

Quellen des Valentinianismus. — Dessen Verwandtschaft mit dem Platonismus und Buddhaismus. — Dessen eigenthümliches Hauptmoment. — Valentins Aeonenlehre. — Die Aeonenwelt eine vorbildliche Darstellung der zeitlichen Welt, sowohl des physischen Seins, als des geistigen Lebens in der Kirche. — Die Entstehung der Welt durch einen Abfall im Geisterreiche. — Das Werk der Erlösung in der Aeonenwelt. — Zusammenhang der Weltentstehung mit einer erlösenden Thätigkeit. — Das valentinianische System ein emanativer Pantheismus. — Identificirung des Demiurgen mit dem Judengott. — Anthropologie des Valentinus: seine Eintheilung des Menschen in die Hyle, die Psyche und das Pneuma. — Die dieser entsprechende Eintheilung der Menschen in drei Klassen. — Lehre vom Messias. — Wirkungen der Erlösung. — Hohe Bedeutung der Taufe. — Das Ende des Weltlaufs.

5. Marcus. — Colorbasus. — Epiphanes. — Secundus . . . . §. 41. 200.

Die Einkleidung des valentinianischen Systems in eine Zahlentheorie von Seiten des Marcus — Besondere Formeln der Marcosier bei der Ertheilung der Sacramente. — Ihr Glaube an die Transsubstantiation. — Bei ihnen eine Abart der letzten Oelung. — Modifica-

Seite

tion der Aeonenlehre Valentins durch Colorbasus, Epiphanes und Secundus.

6. Herakleon. — Ptolomäus . . . . §. 42. 207.

Ernstes wissenschaftliches Streben beider. — Herakleons Art zu exegesiren. — Modification der valentinianischen Aeonenlehre durch Ptolomäus. — Summarische Angabe des Inhaltes seiner Epistel an die Flora.

7. Theodotus. — Theotimus. — Alexander. . . §. 43. 216.

8. Basilides . . . . §. 44. 218.

Aeußere Lebensumstände dieses Gnostikers. — Clemens Alex. die zuverlässigste Quelle seines Lehrbegriffs. — Seine Aeonentheorie. — Sein persischer Dualismus zweifelhaft. — Seine σύγχυσις ἀρχική. — Seine Kosmogonischen Ansichten. — Verhältniß des Archon (Weltbildners) zum höchsten Gott. — Die Lehre von den Prosartemata. — Die Lehre von der Seelenwanderung. — Seine Ansicht von der göttlichen Fürsehung und dem Zwecke der Leiden, die den Menschen hienieden treffen. — Seine tiefe Auffassung des Wesens der Sünde. — Von der Person und Wirksamkeit des Erlösers. — Die Lehre von Ekloge. — Die eigenthümliche Lehre des Basilides von dem Verhältnisse des Glaubens zur Gnosis. — Seine Sittenlehre. — Die Herleitung seines Lehrbegriffs aus einer angeblichen apostolischen Ueberlieferung. — Die apokryphischen Propheten: Barkabas, Barkooph, Parchoor und Cham.

9. Spätere Anhänger des Basilides . . . §. 45. 231.

Einleitung.

Entwickelung und nähere Bestimmung unserer Aufgabe.

§. 1.

I. Begriff der Häresengeschichte.

Was Gegenstand der Geschichte sein soll, muß in irgend einer Beziehung in das Gebiet der Veränderungen fallen, sei es nun, daß die Veränderung

1) in dem Entstehen oder Vergehen des Gegenstandes, oder
2) in den Modificationen seines zuständlichen Seins, die er während der Dauer seiner Existenz erleidet, oder endlich
3) in dem Wechsel seines Verhältnisses zu andern Dingen

bestehe. Außer diesen drei Arten von Veränderung ist keine vierte gedenkbar; das ewige, unwandelbare und zugleich beziehungslose Sein hat daher keine Geschichte.

§. 2.

Der Gegenstand der geschichtlichen Darstellung, die wir uns zur Aufgabe gemacht haben, ist im Allgemeinen die christliche Lehre; und es fragt sich daher zunächst, welcher Art von Veränderung sie unterworfen, in wie vielfacher Beziehung sie demnach einer geschichtlichen Darstellung überhaupt fähig, und in welcher sie insbesondere in den Bereich unserer Aufgabe gehöre.

Wir gehen von der christlichen Lehre, als von einer übernatürlichen, göttlichen Offenbarung aus;

wir betrachten sie insbesondere als eine durch unmittelbare Causalität Gottes in der Zeit bewirkte, zum Behufe der Aufbewahrung und Fortpflanzung im wörtlich symbolisirten Begriffe bereits objectivirte Enthüllung verborgener Dinge. Als etwas durch einen Act des göttlichen Princips in der Zeit ins Dasein Getretenes gehört sie in die unter Nr. 1. bezeichnete Klasse von Veränderungen, und hat demnach als solche auch schon eine Geschichte, eine Geschichte ihrer Entstehung, d. h. jener großen, wunderbaren Thatsache, in welcher und durch welche sie eintrat in das zeitliche Leben des menschheitlichen Geistes. Allein da die Gegenstände unserer Aufgabe, die Häresе sowohl als das Dogma, offenbar nur da ein geschichtliches Verhältniß zu ihr erhalten, wo sie als etwas im Worte bereits Objectivirtes besteht und fortdauert, so muß sie in jener ersten Beziehung aus dem Bereiche unserer Aufgabe ausgeschlossen werden; sie gehört als solche in die Geschichte der Offenbarungen.

Betrachten wir sie aber in jener zweiten in den Begriff mit aufgenommenen Beziehung, nämlich als eine diesseit jenes göttlichen, das Factum ihrer Entstehung bildenden, Actes in der Zeit seiende und fortdauernde Wirkung; so fragt sich, ob sie als solche der unter Nr. 2. bezeichneten Art von Veränderung, nämlich einer mit der Sincerität ihres wesentlichen Seins zu vereinigenden Modification unterworfen werden könne. Diese Frage muß entschieden verneint werden, und zwar aus dem Grunde, weil die christliche Lehre an sich durchaus unveränderlich ist; denn das durch sie enthüllte Sein ist unwandelbar, und für die ursprüngliche möglich vollkommene Congruenz der Begriffe, durch deren Mittheilung die Offenbarung geschehen, mit dem geoffenbarten Sein, bürgt der göttliche Ursprung derselben; — sie ist eine ewige Wahrheit. Jede Modificirung derselben widerstreitet daher ihrer Natur, widerstreitet ihrem Princip, als einem göttlichen, und kann, ohne daß vorher die Realität ihres Begriffs, als des Begriffs einer göttlichen Offenbarung, das heißt aber, ohne daß sie vorher

selbst als christliche Lehre aufgegeben werde, vernünftiger Weise nicht versucht werden. Jeder vom ursprünglichen christlichen Lehrbegriff abweichende, sich mit ihm auf dieselben Gegenstände beziehende, Lehrsatz geht daher wider die Wahrheit und ist so insofern nicht mehr christliche Lehre zu nennen, als diejenigen Dinge nicht einen und denselben Namen verdienen, zwischen welchen die ungeheure Differenz obwaltet, die Wahrheit und Unwahrheit von einander scheidet. Die christliche Lehre hätte also in der gegebenen Beziehung keine Geschichte, und wenn die Darstellung der eben bezeichneten Anomalien doch zur Geschichte der christlichen Lehre gerechnet werden soll, so kann das nur mit Rücksicht auf die Beziehung der Anomalien zur christlichen Lehre, die darin besteht, daß sie für christliche Lehre ausgegeben werden, wodurch sie also den Charakter des Pseudo-Christenthums erhalten, geschehen. Der Begriff einer solchen Anomalie bildet aber nach dem Zeugnisse des allgemeinen Sprachgebrauchs das wesentliche Moment in dem Begriffe einer Häresе, und wir hätten sonach in der Bearbeitung der Geschichte der Häresen die Aufgabe über uns genommen, die vom urchristlichen Lehrbegriff abweichenden, jedoch als christliche Lehre dargestellten Lehrbegriffe, wie sie im Verlaufe der Zeit hervorgetreten sind, geschichtlich darzustellen.

§. 3.

Nähere Bestimmung dieses Begriffs.

Die christliche Lehre in einer solchen Sincerität zu lassen, wie deren göttlicher Ursprung sie postulirt, würde aber nur dann für Menschen möglich sein, wenn sie als ein, ihrem ganzen Umfange nach, unantastbares Mysterium hingestellt wäre, das der Mensch nur, wie aus der Ferne anstaunen solle, ohne eine andere Frucht und einen andern Segen daraus zu schöpfen, als etwa die Schauer einer blinden Verehrung; — sie ist aber im eigentlichsten und vollkommensten Sinne für das Menschengeschlecht gegeben, sie hat die Bestimmung, aufgenommen zu werden, zunächst in die intellectuale

Sphäre des menschlichen Geistes und mittelst Erleuchtung derselben eine gänzliche Umgestaltung des Gemüths- und Thatenlebens, des gesammten innern und äußern menschlichen Daseins zu erwirken. Zu dem Zwecke ist der Begriff 1), welcher das verborgene Sein bezeichnet, durch ein Symbol aus der übernatürlichen in die natürliche Welt hinein mitgetheilt. Dieses Symbol aber ist das Wort, und wo durch dasselbe der objective Begriff zu dem oben bezeichneten Zwecke in die Subjectivität des einzelnen Individuums übergeht, sich zum Gedanken, zum subjectiven Begriff bildet und gestaltet, da verliert er sich nothwendig in die unendliche Mannigfalt des individuellen, geistigen Lebens. Nicht nur wird er sich den unendlich verschiedenen Auffassungs- und Darstellungsformen, die ihm in den einzelnen Individuen einer gewissen Zeit fertig vorliegen, bequemen, sondern auch an allen den Modificationen, die der Geist der Menschheit in seiner Entwickelung durch die Zeit hindurch erleidet, Antheil nehmen müssen. Ist aber die christliche Lehre diesem Schicksale wirklich und nothwendig hingegeben, so ist die Häresie in dem obenbezeichneten Sinne, so unbezweifelbar ihre Realität überhaupt durch die factisch obwaltenden wesentlich von einander abweichenden Darstellungsweisen einer und derselben Lehre auch verbürgt ist, dennoch nicht erkennbar; es fehlt für die Bestimmung derselben ein objectives und daher allgemein gültiges Kriterium, und eine Geschichte der Häresen wäre sofort unstatthaft. Auch wird der sich selbst überlassene menschliche Geist bei seiner stets bleibenden Irrthumsfähigkeit nie im Stande sein, ein solches

1) Zwar geschah ursprünglich nicht die ganze Offenbarung durch Mittheilung von Begriffen, sondern zum Theil durch Anschauungen, die im ersten Subjecte der Offenbarung übernatürlich bewirkt wurden, wie z. B. die Offenbarungen, welche in der Apokalypse des h. Johannes enthalten sind, größtentheils in diese Klasse gehören; allein dieser Unterschied kann hier, sofern wir die Offenbarung als etwas bereits Gegebenes, in ihrer Fortpflanzung an die entfernten Subjecte, welche nur durch Mittheilung von Begriffen geschah, betrachten, nicht in Betracht kommen.

Kriterium aufzustellen. Nur dann, wenn jenes übermenschliche, göttliche Princip, welches für die ursprüngliche möglich vollkommne Congruenz der mitgetheilten Begriffe mit dem geoffenbarten Sein, eine allgemein zulängliche Bürgschaft bildet, auch für die Auffassung und Darstellung der mitgetheilten Begriffe als solches unter den Menschen stets fortwirkt, kann die christliche Lehre dem Strome des ewigen Wechsels, in welchem sich alles Irdische dahinwälzt, entzogen, in ihrer reinen Objectivität herausgehoben und festgehalten werden. Nach dem Glauben der katholischen Kirche wirkt aber jenes Princip wirklich stets fort durch alle Zeiten, und zwar in den Vorträgen und Erklärungen des gesammten Lehrkörpers der Kirche2). Letztere sind unter übernatürlichem, göttlichem Einflusse gegeben, und haben hierin die Bürgschaft ihrer unfehlbaren Richtigkeit. Vom Standpuncte des Katholizismus aus muß daher jede

---

2) In einer Kirche, die sich zu diesem Glauben nicht bekennt, kann über die Normalität oder Abnormität der verschiedenen Darstellungen des christlichen Lehrbegriffs nur die subjective Kritik des Einzelnen entscheiden; und wäre selbst die überwiegende Mehrheit der Glieder der Kirche in einer Entscheidung einverstanden, letztere würde dadurch eine objective und daher allgemein und auf alle Zeit gültige Auctorität nicht erhalten. Die dadurch entstehenden Differenzen in der Kirche, könnten keinen höhern Charakter erhalten, als den der theologischen Streitigkeiten. Daher konnte auch Schleiermacher über diesen Punct sich nicht anders äußern, als er das wirklich that; in seiner Darstellung des theologischen Studiums, der 2ten Ausgabe, Berlin 1830, heißt es §. 60: „Was als krankhaft aufgestellt wird, davon muß nachgewiesen werden" (wie anders, als vom Standpuncte der Wissenschaft aus?) „theils seinem Inhalte nach, daß es dem Wesen des Christenthums, wie sich dieses in Lehre und Verfassung" (im Vorhergehenden ist Rede von Härese und Spaltung) „ausgedrückt hat, widerspricht oder es auflöst, theils seiner Entstehung nach, daß es nicht mit der von den Grundthatsachen des Christenthums ausgehenden Entwicklungsweise" (deren Bestimmung doch auch nur dem subjectiven Urtheile des Einzelnen überlassen sein kann) „zusammenhängt."

Darstellung 3) der christlichen Lehre für Häresie gehalten werden, die den Entscheidungen des gesammten Lehrkörpers der Kirche entgegen ist 4).

Jedoch fordert der Sprachgebrauch noch die Aufnahme eines beschränkenden Moments in den Begriff. Die feindlichen Angriffe der außer der Kirche stehenden heidnischen Philosophen auf das Christenthum, sind factisch nie, selbst sofern sie in einer falschen Darstellung der christlichen Lehre bestanden, zu den Häresen gezählt worden, und dieser Umstand liefert den Beweis, daß die Anomalien innerhalb der Kirche ihr Dasein erhalten haben müssen. Demgemäß ist

3) Die falsche Auffassung der christlichen Lehre und der ihr folgende subjective falsche Begriff constituiren noch keine Häresie, sondern dies thut erst die mündliche oder schriftliche Darstellung. Dabei kann auch die Darstellung eine Häresie enthalten, ohne daß eine solche im Begriff des Urhebers wäre; die unvollkommene Ausbildung der Sprache, als des Mittels der Darstellung, kann diese Differenz constituiren.

4) Der gesammte kirchliche Lehrkörper ist in der Auffassung und Darstellung der in Schrift und Tradition enthaltenen christlichen Lehren unfehlbar; nicht aber auch in der Auffassung und Darstellung der Lehren eines jeden andern christlichen Schriftstellers. Wo also dessen Entscheidungen sich auf Schriften beziehen, deren Verfasser todt sind, wie das z. B. bei der Verdammung der Schriften des Theodor von Mopsvestia, Ibas, Theodoret und Origenes (?) von Seiten der 5ten ökumenischen Synode (553) der Fall war, da können dieselben nur eine bedingte Gültigkeit haben, d. h. die Schriften nur insofern verdammen, als sie dem vom unfehlbaren Lehramte aufgestellten Lehrbegriff widersprechen, oder den von demselben verworfenen wirklich enthalten. Ein Anderes ist es, wenn der Schriftsteller noch lebt, und sich also über den Sinn seiner Schriften näher erklären kann. In diesem Falle hat er nur den Entscheidungen der Kirche seine Einstimmung zu geben, um seinen Glauben zu rechtfertigen; versagt er aber diese Zustimmung, so gibt er dadurch nicht nur unbezweifelbar zu erkennen, daß seine aufgestellte Lehre vom kirchlichen Glauben abweiche, sondern er sagt sich auch dadurch los von dem Grundsatze, der die katholische Kirche als solche constituirt, und eo ipso von der Kirche selbst.

die Geschichte der Häresen eine Geschichte derjenigen innerhalb der Kirche hervorgegangenen Darstellungen der christlichen Lehre 5), welche den Entscheidungen des gesammten kirchlichen Lehrkörpers 6) entgegen sind.

§. 4.

2. Begriff einer Geschichte der orthodoxen dogmatischen Richtungen.

Kann auch dem Gesagten zufolge die christliche Lehre in das Gebiet der unter Nr. 2. bezeichneten Veränderungen nicht herabgezogen werden, ohne daß sie ihrem eigenthümlichen Wesen nach aufgegeben wird, so kann sie doch letzterm unbeschadet einen unter Nr. 3. bezeichneten Wechsel erfahren; mit dem Unverändertbleiben derselben an sich ist eine Veränderung ihres Verhältnisses zu anderm Zeitlichen und Wandelbaren und namentlich zur Wissenschaft vereinbar, sofern die Veränderung von letzterer ausgesetzt, und eben durch deren Veränderung gesetzt wird. Wenn man aber unter dem Verhältnisse der christlichen Lehre zur Wissenschaft und namentlich zur Philosophie das versteht, was man dogmatische Richtung nennt, und wenn letztere dadurch, daß in ihr der ursprüngliche christliche Lehrbegriff rein und unverkürzt beibe-

---

5) Weil die Härese nur objectiv genommen Gegenstand unserer Aufgabe ist, so kann die Gemüthsstimmung des Urhebers derselben kein, in den Begriff aufzunehmendes, Moment bilden; nur bei der genetischen Entwickelung der Häresen muß sie in Betracht gezogen werden.

6) Die Gesammtheit ist im moralischen, und nicht im absoluten Sinne zu verstehen. Für die Gültigkeit ihrer Vorträge und Erklärungen ist es gleichgültig, ob sie dadurch zu Stande kommen, daß die einzelnen Lehrer sich an einem Orte versammeln und durch gegenseitige Erklärungen über ihren Glauben das Object der Uebereinstimmung der moralischen Gesammtheit ausmitteln, oder dadurch, daß Einzelne ihren Glauben bekennen, und die Uebrigen sofort auf irgend eine Weise ihre Einstimmung zu diesem Bekenntniß geben, so daß die Uebereinstimmung im Urtheile dadurch ausgemacht wird.

halten wird, das Gepräge der Orthodoxie erhält, so müssen wir mit Rücksicht auf die im vorigen §. gegebenen näheren Bestimmungen unter Geschichte der orthodoxen dogmatischen Richtungen die Geschichte desjenigen Verhältnisses der christlichen Lehre zur Wissenschaft verstehen, bei dessen Bestimmung von dem durch das unfehlbare mündliche Lehramt in der Kirche fixirten Lehrbegriffe, als von einer unabänderlichen Grundlage, ausgegangen wird 7).

§. 5.

Verhältniß der Häresen:

A. Zur Kirchenspaltung.

Nicht die Lehre allein ist es, die das Christenthum constituirt, sondern ein zweites Hauptmoment desselben bildet die äußere Verfassung der christlichen Gemeinschaft. Eine Abweichung in dieser letztern, die, sofern sie eine von der allgemeinen Kirchengemeinschaft getrennte partielle Gemeinschaft constituirt, Spaltung oder Schisma genannt wird, gehört nur insofern in den Bereich unserer Aufgabe, als sie eine Abweichung in der Lehre nothwendig voraussetzt. Zu dieser Klasse gehören aber nur diejenigen Abweichungen, die sich auf

---

7) Aus der nähern Bestimmung unserer Aufgabe ist auch nun der Grund ersichtlich, warum wir unsrer Schrift nicht den Titel: „Dogmengeschichte" gegeben haben. Eben weil das Dogma nach den Grundsätzen der katholischen Kirche unveränderlich ist, gibt es nach eben diesen Grundsätzen eine Dogmengeschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes gar nicht. Was aber sonst in Beziehung auf das Dogma möglicher Gegenstand der Geschichte ist, liegt innerhalb des Bereichs unserer Aufgabe. Die Geschichte der von ihm abweichenden Lehrbegriffe, die sich im Gegensatz mit dem Glauben der Kirche gebildet, fällt mit der Geschichte der Häresen in eins zusammen, die wissenschaftliche Behandlung desselben gehört in die Geschichte der Dogmatik, die gelegentliche Bestimmung desselben, d. h. die Erhebung desselben vom dogma revelatum zum dogma declaratum von Seiten der Kirche, muß nothwendig in die Geschichte der Häresen mit aufgenommen werden.

den **wesentlichen** Theil der Verfassung beziehen. Gelten sie indeß dem unwesentlichen, veränderlichen Theile derselben, so ist ihre Darstellung nur in soweit erforderlich, als sie entweder aus einer Häresе hervorgegangen, und zu deren nähern Bestimmung dienen sollten, oder als sie zur Häresе hingeführt, und als solche bei der Darstellung der Genesis derselben in Betracht gezogen werden müssen.

§. 6.

B. Zu den theologischen Streitigkeiten.

So lange über eine in den Erkenntnißprincipien des Christenthums sich vorfindende Lehre von Seiten der Kirche noch keine bestimmte Entscheidung ergangen, d. h. so lange sie noch nicht zum dogma declaratum erhoben, ist sie Gegenstand einer unbeschränkten wissenschaftlichen Forschung; und so sehr einzelne individuelle Darstellungen derselben auch von der gewöhnlichen Vorstellungsweise abweichen mögen, sie können zu den Häresen nicht gerechnet werden. Die auf diese Weise entstehenden Differenzen werden, sofern sie sich gegenseitig vom Standpuncte der Wissenschaft aus bekämpfen, **theologische Streitigkeiten** genannt. Letztere dürfen daher in der Geschichte der Häresen keinen Platz finden, sondern gehören bis zu einer eventuellen kirchlichen Entscheidung in die Geschichte der Dogmatik. Haben aber die sich widerstreitenden Meinungen nicht die Lehre **an sich**, sondern deren **wissenschaftliche** Behandlung zum Gegenstande, so kann hierüber ein bindendes kirchliches Erkenntniß nicht ergehen, weil die dem kirchlichen Lehramte verliehene Unfehlbarkeit sich nicht weiter ausdehnt, als der Zweck, wozu sie verliehen, d. i. die **Rein- und Vollständigerhaltung der Lehre** sie postulirt, und dem zufolge nur das, was die Lehre **an sich** betrifft, nicht aber, was ihr Verhältniß zur Wissenschaft anlangt, in den Bereich der kirchlichen Bestimmungen und Entscheidungen gehört.

§. 7.
Nähere Bestimmung der kritischen Eigenschaft unserer geschichtlichen Darstellung.

Unsere Aufgabe wird durch die kritisirende Beziehung, die wir in sie aufgenommen haben, erweitert. Diese Beziehung muß der Eigenthümlichkeit unserer Aufgabe gemäß eine dreifache sein, eine historische, eine kirchlich-dogmatische und eine wissenschaftlich-dogmatische; in der ersten intendirt sie die Ausmittelung des wahren Sachbestandes aus den Quellen unter Würdigung der Aechtheit dieser Quellen und der Vollgültigkeit der in denselben enthaltenen Relationen, in der zweiten die Nachweisung und Beurtheilung des häretischen Moments in der Lehre 8), und in der dritten endlich die Würdigung der wis-

---

8) Es könnte scheinen, daß die Nachweisung des häretischen Moments in dem Lehrbegriffe, der für Härese pflegt ausgegeben zu werden, durch die unfehlbare Entscheiduug der Kirche überflüssig gemacht sei; allein wenn man erwägt, daß erstens gegen alle Häresen nicht directe Entscheidungen der Kirche ergangen sind, sondern die einmal gegebene Entscheidung, durch welche der Lehrbegriff ein für alle Mal fixirt war, darauf bezogen werden muß, und daß zweitens auch, wie oben schon angedeutet (vergl. Note 4), die Kirche in der Interpretation von vorgeblich häretischen Schriften keine Unfehlbarkeit zuerkannt werden kann, so wird man gestehen müssen, daß in dieser Beziehung der Kritik noch ein bedeutendes Feld eröffnet ist.

Was die Frage nach der Ausdehnung und Gränze der kirchlichen Unfehlbarkeit anlangt, so verweisen wir auf Muratori, der diesen Punct in seinem Buche „de ingeniorum moderatione“ mit der ihm eigenthümlichen Schärfe und Freisinnigkeit behandelt hat. Lib. I. cap. XVI. heißt es unter Anderem: Omni periculo errandi ecclesia caret, et nunquam re ipsa erravit, quum de dogmatibus aut factis definiendis agitur, quae sibi divinitus revelata innotuere. In iis autem factis, quae Apostolorum aetatem subsecuta sunt, aut per traditionem a Christo atque Apostolis nunciata fuisse non constat, ecclesia et summi pontifices falli possunt, et re ipsa quandoque errarunt. Consequens ergo est, ecclesiae et successoribus Petri non eam quoque a Christo

senschaftlichen Gründe, durch welche der häretische Lehrbegriff gestützt ist. Was aber den andern Gegenstand, die orthodoxe wissenschaftliche Behandlung der christlichen Lehre, anlangt, so muß bei der Würdigung dieser von der Idee einer vollkommenen orthodoxen dogmatischen Richtung ausgegangen werden, das heißt aber, von einer solchen, die nicht nur einer Seits das Dogma rein und unversehrt beibehält, sondern auch anderer Seits den Anforderungen der Wissenschaft, in ihrem ganzen Umfange Genüge leistet.

§. 8.

Die Gegenstände unserer Aufgabe in ihrer genetischen Bildung und Entwickelung.

Eine nähere Bestimmung erfordert ferner die Rücksicht, welche unsere geschichtliche Darstellung auf die genetische Bildung und Entwickelung ihrer Gegenstände nehmen soll. Die Geschichte hat ihre Aufgabe nur halb gelöst, wenn sie sich auf eine fragmentarische Darstellung der Veränderungen, d. h. der verschiedenen Zustände des einen körperlichen oder geistigen Seins, wie sie entweder nebeneinander im Raume, oder

adjunctam fuisse praerogativam, ut ejusmodi facta decernere possent, non secus, ac fidei dogmata, certissimo calculo. Quocirca solennis Apostolicae sedis regula est, Patrum ac theologorum consensu firmata, omnia, quae in conciliis etiam generalibus geruntur, exceptis fidei causis, retractari posse. Et huc referanda sunt sancti Augustini verba lib. 2. c. 8. de Bapt. contra Donastistas, a nobis superius expensa, quibus innuitur, ipsa Generalium Synodorum Decreta saepe a sequentibus emendari, dum aut experientia, aut novis documentis aliquid innotescit, quod antea latuerat. Deinde licet hujus generis sententiae ac judicia mutationi obnoxia sint atque emendationi; id tamen vitio, aut dedecori verti non posse ecclesiae sive religioni, quum ea tantum firma ac immobilia fore Christus pollicitus fuerit, quae ad doctrinam, et ad facta a se, vel suo jussu revelata spectant. Stetit hucusque in ecclesia, et nunquam vacillabit, hujusmodi doctrinae et factorum revelatio. Si in aliis a veritate declinabitur, erit hoc hominum infirmitati tribuendum, non Christo, qui sua promissa aeternum, et fideliter implet.

nacheinander in der Zeit zur Erscheinung gekommen sind, beschränkt. Die Lösung der Aufgabe bis auf diesen Punkt hinauf ist Sache des an der Erscheinung hangenden, auf die Erscheinung beschränkten Verstandes; wo aber das geistige Vermögen, das da nach dem Ursprunge der Dinge fragt, die Vernunft des Geschichtsschreibers, thätig wird, da werden die unsichtbaren Fäden einer ursachlichen Verbindung, welche sich durch die Reihen der Erscheinungen hindurchwinden, aufgefaßt und dargestellt; die Erscheinung wird sowohl ihrer Entstehung nach, als ihrem materialen Inhalte nach begriffen.

Zur Genesis einer neuen zustandlichen Erscheinung sind zwei substanziale Factoren erforderlich, wovon wenigstens einer als ein thätiger, auf den andern einwirkender gedacht werden muß. Das Product der Zusammenwirkung beider ist die neue Erscheinung, als Drittes, die daher auch Elemente aus beiden Factoren nothwendig enthalten muß. Demzufolge ist denn die Genesis der Erscheinung aus dem Act der Zusammenwirkung, die materiale Beschaffenheit derselben aus der substanzialen Natur der beiden Factoren begriffen. Die Art ihrer weitern Evolution wird aber theils durch ihre ursprüngliche Beschaffenheit, theils durch die äußern Einflüsse, denen sie fernerhin unterliegt, bestimmt.

Die beiden Factoren, durch deren Zusammenwirken die Häresen der ersten christlichen Zeit ins Dasein gelangten, lassen sich vorläufig bestimmen: Der eine war die Offenbarungslehre selbst, die plötzlich eintrat in den geistigen Entwickelungsgang der Menschheit, und sich, als ein Phänomen höherer, übernatürlicher Abkunft, Aufnahme fordernd, hinstellte vor den menschlichen Geist; der andere war der, als Ergebniß der normalen Entwickelung des Zeitgeistes zu betrachtende, dermalige geistige, insbesondere intellectual-religiöse Zustand der Völker. Die Reactionen beider miteinander erzeugten diejenigen Erscheinungen der ersten christlichen Zeit, die wir Häresen nennen, und letztere müssen daher sowohl ihrer Entstehung nach, als den materialen Elementen nach, aus denen sie zusammengesetzt sind, auch aus beiden begriffen werden.

Die Häresen konnten aber wohl nicht ohne Opposition bleiben; neben dem Gegensatze mit der Kirche, in den sie sich als Abweichungen vom überlieferten Glauben selbst stellten, mußte natürlich auch ein solcher vom Standpuncte der Wissenschaft aus gegen sie gebildet werden; und der Gebrauch der Wissenschaft in Beziehung auf die christliche Lehre, sei es nun zur Verfechtung letzterer, oder zur positiven Bekämpfung der Anomalien selbst, bestimmte und gestaltete die orthodoxe dogmatische Richtung, welche sonach ihrer Entstehung und besondern Gestaltung nach, eben aus jenem Gegensatze begriffen werden muß.

§. 9.

Ab- und Eintheilung der Gegenstände unserer Aufgabe.

Die Rücksicht auf die genetische Bildung und Entwickelung der Gegenstände unserer Aufgabe postulirt in der geschichtlichen Darstellung derselben die Beobachtung der Zeitfolge; denn die Bildung einzelner Momente und der geschichtliche Verlauf ihrer Evolutionen bilden eine Reihe in der Zeit, und wir hätten sonach bei unserer Darstellung von dem apostolischen Zeitalter auszugehen und bis auf unsere Tage fortzuschreiten. Allein zur Erleichterung einer übersichtlichen Anschauung des Materials wird es gerathen sein, den geschichtlichen Verlauf desselben in verschiedene Zeitabschnitte abzutheilen, und da in den einzelnen Perioden sich nach den verschiedenen Hauptentwickelungsmomenten und von denselben aus verschiedene Reihen bilden, und darin ablaufen, so muß eine Eintheilung der Reihen nach diesem Hauptentwickelungsknoten ebenfalls für zweckförderlich erachtet werden.

Um aber sowohl bei jener Abtheilung, als bei dieser Eintheilung nicht bloße Aeußerlichkeiten zum Grunde zu legen, müssen wir die Gründe dazu aus den im vorigen §. bezeichneten beiden Factoren der Härese herzuleiten suchen. Sie aus der christlichen Lehre selbst, die als der ruhende, beharrliche Factor der Häresen zu betrachten ist, herzuleiten, so daß diejenigen Anomalien, die sich auf eine und dieselbe Lehre

beziehen, zusammengestellt würden, und mit dem Uebergange der regelwidrigen Auffassung und Darstellung zu einer andern Lehre die Reihe als abgeschlossen betrachtet würde, würde für die erste Periode wenigstens, auf deren Behandlung sich dieser erste Theil beschränkt, nicht thunlich sein, weil die Häresen derselben meist vollständige Lehrsysteme bilden, und daher Elemente aus der gesammten christlichen Lehre in sich aufgenommen haben. Wir leiten sie daher aus dem andern Factor, der als der thätige, wechselnde zu betrachten ist, aus dem geistigen, insbesondere intellectual-religiösen Zustande der Völker ab. Dieser Zustand hatte in seiner regelwidrigen Beziehung zur christlichen Lehre nothwendig seine eigenthümlichen häretischen Erzeugnisse, und mit einem Umschwunge desselben und der ihm eigenthümlichen Richtung laufen daher auch nothwendig die Reihen der Letztern ab; dieser Umschwung bildet also das Ende der Periode.

Zur Bestimmung der Dauer des Zustandes so wie der Katastrophe, durch die er seine Endschaft fand, ist aber erforderlich, daß er selbst seinen charakteristischen Momenten nach vorher bestimmt werde, und zwar mit Rücksicht auf die verschiedenen Völker, mit deren Denkweise das Christenthum bei seiner Erscheinung reagirte. Das Christenthum fand bei seiner Erscheinung Aufnahme unter Juden, Heiden und heidnischen Juden, reagirte also mit einer jüdischen, heidnischen und heidnisch-jüdischen Religionslehre, deren allgemeinstes charakteristisches Moment darin bestand, daß sie von der Erschlaffung aller höhern intellectualen Kraft und dem Erlöschen eines wahren geistigen Lebens unter den Völkern Zeugniß gab. Als charakteristisches Moment der jüdischen Religionslehre muß aber insbesondere die übertrieben hohe Ansicht von dem Werthe des äußern Gesetzes und die sinnliche Vorstellung von der Person und der Wirksamkeit des erwarteten Messias hervorgehoben werden. Die religiöse Denkweise der Heiden war indeß durch eine Philosophie über Gott und göttliche Dinge charakterisirt, in welcher der Verstand unter Leitung des Gefühls und der Phantasie, das vorzugsweise thätige Vermögen

war. Ein Gemisch aus den Elementen dieser beiden bildete endlich das eigenthümliche charakteristische Moment des heidnischen Judenthums. Die Anomalien, die aus der jüdischen Denkweise hervorgingen, datiren sämmtlich ihren Ursprung aus der ersten christlichen Zeit. Durch das gänzliche Erlöschen der jüdischen National-Existenz und die immer weitere Ausbildung der dem Geiste des Christenthums widerstreitenden Kabbalistik unter den Rabbinen, ward letzterm der Zugang unter den Juden immer mehr verschlossen. Dagegen blieb Alexandrien noch Jahrhunderte lang der Sitz orientalisch-hellenischer Bildung, und in Persien war eben durch die Entgeistigung der zoroastrischen Religionslehre unter den Arsaciden und durch die unter den Sassaniden rege gewordenen Bestrebungen, ihr den alten Glanz wieder zu verschaffen, ein mächtiger Anlaß gegeben, sich christlicher Elemente zu diesem Behufe zu bedienen. Die charakterisirte heidnische Denkweise erhielt sich daher in ihrer verkehrten Beziehung zum Christenthum am längsten, und erst der Manichäismus kann als das letzte Erzeugniß derselben betrachtet werden; dieser soll daher auch den Abschluß dieser Periode bilden.

Die bezeichneten zur Zeit der Erscheinung des Christenthums obwaltenden drei geistigen Hauptmomente geben auch den Eintheilungsgrund der Häresen der ersten Periode in drei Klassen her. Denn die Häresen müssen nothwendig aus jenen Momenten, als dem einen Factor ihrer Entstehung (vergl. §. 8.), Elemente in sich aufgenommen haben, die sie charakterisiren. Diesem zufolge theilen wir die Häresen der ersten Periode in folgende drei Klassen ein:

I. in solche, die aus der Verschmelzung der jüdischen Religionslehre mit der christlichen;

II. in solche, die aus der Verschmelzung der heidnisch-jüdischen Religionslehre mit der christlichen;

III. in solche, die aus der Verschmelzung der

heidnischen Religionslehre mit der christlichen

entstanden sind.

Was nun aber die orthodoxen dogmatischen Richtungen anlangt, die durch die Häresen hervorgerufen wurden, so lassen sich in Rücksicht ihres antithetischen Charakters von vornherein zwei verschiedene Richtungen unterscheiden, sofern nämlich die Philosophie zur christlichen Lehre in Beziehung gesetzt wurde, entweder zum Behufe einer directen oder einer indirecten Vertheidigung der letztern gegen den Andrang der Anomalien. Die directe Vertheidigung würde in einer Bekämpfung der Anomalien durch Philosophie bestehen, unter Festhaltung der christlichen Lehre in der Reinheit und Einfachheit, in welcher sie in den Quellen des kirchlichen Glaubens enthalten ist; die indirecte wäre aber in einer wissenschaftlichen Begründung des kirchlichen Glaubens durch Philosophie gegeben. Die erste Richtung finden wir in den Schriften der Väter der kleinasiatischen und nordafrikanischen Kirche, besonders bei Irenäus und Tertullian, die zweite bei den Vätern der alexandrinischen Katechetenschule, bei Clemens und Origenes, realisirt.

§. 10.

Erweiterung der Aufgabe für die Einleitung.

Die Genesis der Häresen ist nach dem Vorigen in dem unrichtigen Verhältnisse, in welches die im vorigen §. hervorgehobenen drei geistigen Momente zur christlichen Lehre gestellt wurden, begründet; und das kritische Verfahren, welches unserer geschichtlichen Darstellung eigen sein soll, postulirt zur Würdigung jenes Hauptgrundes ein Kriterium eines wahren Verhältnisses zwischen dem Christenthume und den drei Hauptmomenten. Dieses Kriterium muß aber aus dem normalen Wesen beider Factoren deducirt werden. Der Einleitung ist also noch die Aufgabe gestellt, das wahre Verhältniß

1) Zwischen Christenthum und Judenthum,

2) Zwischen Christenthum und Heidenthum

zu fixiren. Das heidnische Judenthum kommt hier nicht in

Betracht, weil es bereits seinem ganzen Sein nach als Anomalie besteht, daher eines **normalen** Wesens durchaus entbehrt, und also auch kein **wahres** Verhältniß zum Christenthume haben kann.

Ferner setzt das Begreifen der materialen Elemente, aus denen die Häresen zusammengesetzt sind, die Kenntniß der beiden Factoren ihrer Genesis, d. h. der christlichen Lehre einer Seits, und der jüdischen, heidnischen und heidnisch-jüdischen Religionslehre anderer Seits voraus, weil beide für die Principien jener Elemente gehalten werden müssen. Diese Kenntniß müssen wir indeß hier voraussetzen. Da jedoch der intellectual-religiöse Zustand der jüdischen und heidnischen Welt von dem besondern Gesichtspuncte aus, den die Besonderheit unserer Aufgabe bestimmt, aufgefaßt werden muß, so wird es gerathen sein, eine Darstellung desselben, wenigstens seinen Hauptmomenten nach, unserer Geschichte voranzuschicken, und da diese Darstellung strenge genommen nicht in die Einleitung gehört, so werden wir dieselbe letzterer unter der Ueberschrift: **Vorbereitende Prolegomena zur kritischen Geschichte der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen**, nachfolgen lassen.

§. 11.

Verhältniß des Judenthums zum Christenthume.

Bei der Bestimmung dieses Verhältnisses müssen wir das Princip, aus dem beide hervorgegangen, und den Inhalt derselben unterscheiden. Was das Princip anlangt, so sind beide übernatürlichen, göttlichen Ursprungs, und in Ansehung des Inhaltes bestehen beide aus Aufschlüssen über Gott und göttliche Dinge, und aus practischen Forderungen Gottes an den freien Willen des Menschen.

Die Einheit und die Selbigkeit des Princips, zusammengenommen mit der Unfehlbarkeit desselben, schließt jede gegensätzliche Verschiedenheit der aus ihm hervorgegangenen Elemente nothwendig aus, und der Inhalt beider Offenbarungen kann daher nicht in einen Gegensatz zu einander treten, sich nicht einander aufheben, oder **qualitativ** verändern, sondern

höchstens einander quantitativ ergänzen. Daß dieses von dem einen Theile des Offenbarungs-Inhaltes, namentlich den Aufschlüssen, gelte, leuchtet ein, daß und wiefern es auch von dem andern Theile desselben, den praetischen Forderungen Gottes an den freien Willen des Menschen, gelte, dürfte noch, wenn auch nicht einer Nachweisung, doch einer nähern Erörterung bedürfen.

Die practischen Forderungen, sofern sie die Darstellung des innern religiösen und sittlichen Lebens zum Gegenstande haben, d. h. sofern sie auf das Wesen der Religion und Sittlichkeit gerichtet sind, können, weil die Principien der letztern ewig dieselben sein müssen, in verschiedenen Offenbarungen nur quantitativ verschieden sein; denn das Wesen kann nicht aufgehoben oder qualitativ modificirt werden, ohne daß diese Veränderung eine gleiche des Princips voraussetzte oder nach sich zöge; sofern sie indeß den äußern, unwesentlichen und daher veränderlichen Ausdruck des innern Lebens, z. B. den religiösen Cultus, betreffen, können sie sich nach Maßgabe der Bedürfnisse des Menschengeschlechts, welche nach den verschiedenen Stadien der geistigen Bildung, die dasselbe im Verlaufe der Zeit durchläuft, sich wechselnd gestalten, auch qualitativ modificiren, selbst (eine die andere) aufheben, ja sie müssen das, wenn die Offenbarungen sich als göttlich-weise Erziehungsanstalten des Menschengeschlechts erweisen sollen 9).

Das Christenthum kündigt sich als die letzte Offenbarung,

---

9) Die äußere Darstellung der Religion und Sittlichkeit war im Judenthume gegen das innere Leben des Geistes insofern vorwaltend, als die Conformität des äußern Lebens mit den practischen Forderungen der Offenbarung als das Hauptmoment der Religion und Sittlichkeit betrachtet wurde. Im Christenthume war indeß schon durch die Erweiterung der Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge dem Menschen ein reineres und tieferes geistiges Leben möglich gemacht, und durch die Gnade trat vollends ein Leben im Geiste und in der Wahrheit an die Stelle der bloßen Werkgerechtigkeit. Jedoch waltet zwischen Herzensheiligkeit und Werkgerechtigkeit kein Gegensatz ob, sondern das Christenthum fordert,

als den Schlußstein der Offenbarungen aller Zeiten an 10), und muß daher für die vollkommenste Offenbarung gehalten werden. Die jüdische Offenbarung muß daher in allen ihren Theilen in ein untergeordnetes Verhältniß zu ihr treten; sobald sie aus demselben heraustritt, sich dem Christenthume überordnet, gestaltet sich letzteres nothwendig in den Theilen, welche die Ueberordnung betrifft, mangelhaft und krankhaft, und die hieraus entstehenden Anomalien gestalten sich wieder verschieden, je nachdem das Judenthum selbst, der eine Factor des regelwidrigen Products, rein, oder durch die Aufnahme fremdartiger Elemente getrübt ist, also bereits vor seinem Zusammentreten mit dem Christenthume als Anomalie bestand.

§. 12.

Verhältniß des Heidenthums zum Christenthume.

Der Zweck, den wir bei unserer geschichtlichen Darstellung verfolgen, muß den Sinn bestimmen, in welchem wir hier das Heidenthum verstehen. Wir betrachten dasselbe im Gegensatze zu einer Religionsanstalt, die eine übernatürliche, göttliche Offenbarung zur Quelle hat, und zwar zu dem Zwecke, um dessen Verhältniß zu letzterer festzustellen. In jenem Gegensatze und zu diesem Zwecke muß dasselbe aber als eine religiöse Anstalt betrachtet werden, die aus den Principien des sich selbst überlassenen menschlichen Geistes hergeleitet ist. Gott ist der Schöpfer des menschlichen Geistes und so auch der Urheber seiner Principien. Ist aber dadurch die Einheit des Heidenthums und des Christenthums hinsichtlich ihres Princips ausgemacht, so folgt daraus das Nichtstatthaben eines Gegen-

daß, während es nur das Cärimonialgesetz aufhebt, das Sittengesetz bestehen bleibe, daß dieses nur dahin vervollkommnet werde, daß die legale Handlung nicht mehr bloß in einem knechtischen Gehorsam gegen das Gesetz, sondern in der heiligen Gesinnung ihren Beweggrund habe.

10) Zwar ist diese Ankündigung in keiner Stelle der heiligen Schrift ausdrücklich ausgesprochen, aber einschließlich gelehrt in denjenigen Stellen, in welcher ein endliches, allgemeines, auf den Grund des Evangeliums zu haltendes Gericht, angekündigt wird.

satzes zwischen dem Inhalte beider Religionsanstalten ohne Weiteres; denn die Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit der zu ihrer Entstehung wirkenden Causalität Gottes, die beide charakterisirt, bildet hier keinen wesentlichen Unterschied. Das Christenthum tritt demnach zum Heidenthum in ein Verhältniß, welches dem Wesentlichen nach dasselbe ist, welches wir zwischen Christenthum und Judenthum statuiren mußten; es ist als absolute Offenbarung nur als eine graduelle Vervollkommnung der durch den menschlichen Geist, als das Organ der natürlichen Offenbarung, gegebenen Eröffnungen, sowohl der theoretischen, als der practischen zu betrachten. Tritt das Heidenthum aus seinem untergeordneten Verhältnisse zum Christenthume heraus, so ist in dieser Verkehrung die Quelle von abnormen Lehrbegriffen gegeben, welche letztere wieder nothwendig so verschieden sein werden, als die natürliche Offenbarung im Heidenthume, der eine Factor des regelwidrigen Products, normal oder in Abnormitäten ausgeartet ist. Zwar würde dieses untergeordnete Verhältniß cessiren in dem gedenkbaren Falle, daß der menschliche Geist durch die christliche Offenbarung erst über den Bereich seiner Vermögen aufgeklärt, nun auch das Geoffenbarte aus sich selbst, in seinen eigenen Wegen finden könnte. Wer das mögliche Eintreten dieses Falles zulassen wollte, würde dabei den Begriff der christlichen Lehre, als einer übernatürlichen, göttlichen Offenbarung, festhalten können, nur müßte er zugleich einräumen, daß die christliche Offenbarung dereinst, nachdem sie als Impuls und Weisung für den menschlichen Geist das Ihrige gethan hätte, von der natürlichen Offenbarung werde verdrängt werden; allein dadurch würde er mit dem kirchlichen Glauben an absolute Mysterien in Widerspruch treten, indem mit dem Eintreten jenes Falles alle Mysterien nothwendig wegfallen würden.

§. 13.

Ideal einer orthodoxen dogmatischen Richtung.

Es erübrigt noch zum Behufe der Kritik das Ideal einer orthodoxen dogmatischen Richtung zu entwerfen. Nach §. 7.

ist ein solches dann realisirt, wenn die Philosophie in ein solches Verhältniß zur christlichen Lehre gesetzt wird, daß dadurch einer Seits das Dogma in seiner völligen Sincerität beibehalten, und anderer Seits den Anforderungen der Wissenschaft in ihrem vollen Umfange Genüge geleistet wird. Das erste Requisit wird erfüllet, wenn bei der Bestimmung jenes Verhältnisses von dem durch das unfehlbare mündliche Lehramt in der Kirche fixirten Lehrbegriffe, als einer unabänderlichen Grundlage, ausgegangen wird (vergl. §. 4.); dem zweiten ist Genüge geleistet, wenn die Philosophie in ihrer wahren Beziehung zur positiven Offenbarung alle Aufgaben gelöst hat, deren Lösung die Gesetze der Wahrheit postuliren. Dieses letzte Requisit fordert daher zum Behufe der Kritik noch die Feststellung des wahren Verhältnisses der Philosophie zur christlichen Offenbarung.

Der erste gegenseitige Ausschließungspunct für Philosophie und die christliche Offenbarung ist in dem gemeinschaftlichen Ziele gegeben, das beide anstreben. Dieses Ziel aber ist die Realisirung der höchsten Idee der Wahrheit im Geiste und im Gemüthe, oder, wie man sich auch wohl ausdrückt, im Erkennen und im Leben des Menschen. Daß die Philosophie dasselbe verfolge, dürfte allgemein anerkannt sein; und was anlangt die christliche Offenbarung, so kündigt sich dieselbe ausdrücklich an als den Weg, die Wahrheit und das Leben, als die einzige sichere Führerin des Menschen zum Ziele seines Daseins. In dieser Gemeinschaftlichkeit des anzustrebenden Zweckes ist für die Philosophie, oder den in ihr operirenden menschlichen Geist, ein Interesse an der Offenbarung begründet, das für ihn, im Bewußtsein seiner natürlichen Beschränktheit und Ohnmacht, den Charakter einer moralischen Nothwendigkeit erhält. Die erste Frage, in welcher sich jenes Interesse thätig äußert, und von deren Entscheidung alle fernere innigere Beziehungen beider zu einander abhangen, ist die Frage nach Wahrheit des durch die Offenbarung Dargebotenen. Denn was nicht selber erst wahr ist, von dem kann nicht erwartet werden, daß es der Realisirung der höch-

sten Idee der Wahrheit förderlich sei. Diese Entscheidung, dieses Richteramt über Wahrheit und Unwahrheit gebührt dem menschlichen Geiste als dem ursprünglichen, apriorischen Princip, dem die Merkmale des Wahren von dem Urheber alles Seins, und also auch von dem Urheber der Offenbarung selbst, vorgezeichnet sind, und von denen er bei der Aufnahme des von Außen a posteriori Dargebotenen, ohne sich selbst, ohne seine ihm von Gott gegebenen Gesetze zu verschmähen, nicht absehen kann. Allein in der Art, wie diese Entscheidung bewerkstelligt wird, sind Irrwege, sind verwerfliche Anmaßungen von Seiten des menschlichen Geistes möglich.

Denkbarer Weise sind dem menschlichen Geiste bei der Entscheidung jener Frage, wie bei der Prüfung jeder andern äußern Mittheilung, zwei, und nur zwei Wege geöffnet. Der eine führt unmittelbar an den Inhalt der Mittheilung, der andere an den Ursprung derselben; in jenem ist das Fürwahrhalten durch Einsicht bedingt, bedingt dadurch, daß das Wahrheitskriterium, welches dem bei der Prüfung thätigen Geistesvermögen eigenthümlich ist, anwendbar sei auf den gesammten speciellen Inhalt der Mittheilung; in diesem aber dadurch, daß die absolute Untrüglichkeit des mittheilenden Princips ausgemacht sei.

Was den ersten Weg anlangt, so fällt in die Augen, daß derselbe nur für solche Mittheilungen mit Erfolg verfolgt werden kann, die lediglich apriorische Wahrheiten enthalten, durch die also der menschliche Geist nichts einärndten kann, was er nicht vor der Mittheilung schon besaß, was wenigstens nicht schon in dem Bereiche einer ihm ohne äußere Beihülfe möglichen Erwerbthätigkeit lag, sei es auch, daß er es bis dahin nicht zum selbsteignen Bewußtsein durchgebildet hatte. Die christliche Offenbarung enthält aber der Voraussetzuug nach nicht nur Mittheilungen aposteriorischer Natur, sondern auch solche, die über dem Bereiche aller möglichen menschlichen Empirie hinausliegen, und eine unmittelbare Folge hieraus ist, daß wo jener Weg der Begründung in Beziehung auf die christliche Offenbarung verfolgt wird, ein großer Theil ihres

Inhaltes entweder ganz ausfallen, oder auf Kosten seiner unveränderlichen Objectivität, d. h. seiner Wahrheit, umgewandelt werden müsse; oder, falls er dabei in der Reinheit und Vollständigkeit, in welcher er im kirchlichen Glauben enthalten ist, beibehalten werden soll, dies doch nur auf Kosten aller Consequenz, also in Widerspruch mit den Gesetzen der Wissenschaft geschehen könne.

Für die Begründung des absolut unbegreiflichen Inhaltes der Offenbarung bleibt also nur der zweite Weg, auf welchem jene Begründung in der absoluten Untrüglichkeit des offenbarenden Princips gesucht wird, übrig; und es leuchtet sofort ein, daß auf demselben ein erwünschtes Resultat wirklich erreicht ist, sobald feststeht, daß vom offenbarenden Princip alle Irrthums- und Irreleitungsfähigkeit ausgeschlossen werden müsse. Der Beweis dieser Untrüglichkeit ist aber ein Geschäft der Philosophie; denn er muß offenbar von einem Standpuncte aus, der außer der Offenbarung liegt, wenn auch nicht ohne alle Rücksicht auf den Offenbarungsinhalt, geführt werden, und er bliebe selbst dann noch philosophischer Natur, wenn er aus dem Charakter des offenbarenden Wesens, oder aus der Beschaffenheit des speciellen Offebarungsinhaltes geführt werden sollte 11).

Mit der Vollendung dieses Begründungsgeschäftes ist aller weitere p o s i t i v e Gebrauch der Philosophie in Beziehung auf den Inhalt der Offenbarung unzulässig, die Wahrheit des Inhaltes ist dadurch über allen Zweifel erhaben, und ein Gegenstand des unterwürfigen Glaubens geworden. Das Einzige, was ihr noch übrig bleibt, ist die Erledigung einer negativen Bedingung, die sich bei der Beweisführung für die absolute Untrüglichkeit des offenbarenden Princips heraus stellt, der Bedingung nämlich, daß der specielle Inhalt mit den Wahrheitsprincipien des menschlichen Geistes in keinem e r w e i s l i c h e n Widerspruch stehe. Die Erledigung dieser Bedingung setzt aber

---

11) Ob aus diesen Momenten jener Beweis wirklich geliefert werden könne, darüber zu entscheiden ist hier der Ort nicht.

die Bestimmung der Grenze voraus, auf welche der menschliche Geist als erkennendes Princip, in der Auffassung der christlichen Lehre selbst beschränkt ist. Darüber noch Folgendes:

Ist die absolute Untrüglichkeit des Princips der christlichen Offenbarung, oder, was dasselbe ist, ist ihr göttlicher Ursprung ausgemacht, so bürgt eben dieser für die möglich vollkommene Congruenz der Begriffe, in welchen die Offenbarung gegeben ist, mit dem geoffenbarten Sein. Wir sagen: für die möglich vollkommene Congruenz: denn die Begriffe können, trotz ihrem göttlichen Ursprunge, das Sein wohl immer noch nicht ganz vollkommen zeichnen, es noch nicht ganz erschöpfen, nicht als ob der Urheber der Offenbarung in seiner Anschauung der Dinge irgend einer Beschränktheit unterliege, sondern weil er wegen der Beschränktheit des menschlichen Geistes bei der Wahl der Offenbarungsbegriffe auf eine bestimmte Sphäre gewiesen ist, über welche er nicht hinausgehen darf, wenn die Offenbarung nicht ganz unnütz sein soll. Die Offenbarung geschieht durch Mittheilung von Begriffen. Durch das mündlich ausgesprochene oder niedergeschriebene Wort, als das Symbol des Seins, wird im Geiste des Menschen ein Begriff von dem zu offenbarenden Sein hervorgerufen, der in dem Maße dem Sein convenient ist, als das Wort erstens vollkommen verstanden wird, und zweitens ein mehr oder minder treues Abzeichen des Gegenstandes ist. Vollkommen verstanden wird aber nur dasjenige Wort vom Menschen, welches das Symbol eines Gegenstandes ist, der schon einmal entweder in seiner Totalität, oder seinen einzelnen Bestandtheilen nach in seiner Anschauung vorgekommen, also im Bereiche seiner Empirie gelegen ist. Läge es nun aber im Rathschlusse des offenbarenden Wesens, dem Menschen, zu seinem Heile, Mittheilungen aus einer überempirischen Welt zu machen; so könnte das ebenfalls nur vermittelst des Wortes geschehen, das aber als ein treues Abzeichen des empirischen Gegenstandes, ein vollkommen treues Symbol des überempirischen unmöglich sein könnte; und der göttliche Ursprung

desselben könnte keine höhere Gewißheit gewähren, als die, daß das gewählte Wort ein solches empirisches Verhältniß bezeichne, welches dem überempirischen möglichst ähnlich wäre, und daß uns dadurch möglich vollkommene analoge Begriffe von dem überempirischen Sein gegeben werden. Wird diese Ansicht von der analogen Natur der Offenbarungsbegriffe festgehalten, so wird es mit der Erledigung jener Bedingung ein leichtes Geschäft sein, wohingegen die Uebertragung der empirischen Begriffe in ihrer eigenthümlichen Bedeutung auf unerfahrbare Verhältnisse eine Menge von Widersprüchen hervorrufen muß, die eine der folgenden drei Verfahrungsweisen nothwendig nach sich ziehen: entweder den göttlichen Ursprung der Offenbarung (der mit Widersprüchen unvereinbar ist) aufzugeben, oder durch eine willkührliche, allen Gesetzen der Hermeneutik zuwiderlaufende, Erklärungsweise der christlichen Lehre eine Hebung jener Widersprüche zu versuchen, — oder, wenn der kirchliche Glaube fest gehalten werden soll — durch Hintansetzung aller Regeln der Consequenz die Anforderungen der Wissenschaft unbefriedigt zu lassen 12).

§. 14.

Kurze Uebersicht A. der Quellen, B. der Bearbeitungen der Gegenstände unserer Aufgabe.

Bei der Darlegung dieser Uebersicht beschränken wir uns auf die erste Periode, welche vorliegender Band umfaßt. Den andern Bänden wird eine eigene Uebersicht vorangehen.

---

12) Die für das Christenthum heillosen Folgen, die aus einem verkehrten Verhältnisse der Vernunft (letztere sowohl als Erkenntnißprincip der natürlichen Offenbarung, als auch als erkennendes Princip der christlichen Offenbarung betrachtet) zur christlichen Offenbarung nothwendig hervorgehen müssen, und auf welche wir hier nur von vorn herein hingewiesen haben, werden wir im Verlaufe unserer geschichtlichen Darstellung realisirt finden, wo dann auch das Gesagte in concreto weiter ausgeführt werden soll.

A. Quellen.

Die zuverlässigsten Quellen für die Geschichte der Häresen würden unstreitig die Schriften der Häretiker selbst sein; allein es ist eine für die Wissenschaft zu bedauernde Thatsache, daß sie bis auf einige Fragmente und kleinere Stücke untergegangen sind. Letztere sind gesammelt:

1) Von *Joan. Ernestus Grabe:* Spicilegium S. S. Patrum ut et Haereticorum saeculi post Christum natum I. II. Oxoniae, 1698. 2 Bde. in 8vo. — 2) Von *M. G. Routh:* Reliquiae sacrae sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta, quae supersunt. Oxoniae, 1814—18. 4 Bde. in 8vo.

Dann gehören zu den Quellen die Schriften der griechischen und lateinischen Kirchenväter. Die brauchbarste Sammlung dieser Schriften, sofern sie sich auf unsern Gegenstand beziehen, haben wir von *Joh. Herold:* Haeresiologia, hoc est, opus veterum tam graecorum quam latinorum theologorum, per quas omnes, quae per catholicam Christi ecclesiam grassatae sunt haereres confutantur. Bas. 1556. fol.

Hier verdienen besonders genannt zu werden von den griechischen Vätern:

1) *Irenaeus:* contra omnes haereses libri quinque, ed. Joan. Ernest. Grabe, Oxon. 1720. fol. Ex recens. Renati Massuet. Par. 1710. fol.

2) *Clemens, Alex.:* Dessen Stromata ed. Potteri. Oxon. 1715. fol.

3) *Origenes* an verschiedenen Stellen seiner Werke nach der ed. Carol. et Vincent. Delarue, Par. 1733—59. IV. fol.

4) *Epiphanius:* de haeresibus, ed. Dion. Petavii. Par. 1622. fol. ib. 1630. fol. Colon. 1682.

5) *Theodoretus:* Opp. gr. et lat. cur. Jac. Sirmondi, Par. 1642. Hieher der 4te Band.

Von den lateinischen Vätern:

1) *Tertullianus:* Opp. ed. Nic. Rigaltii. Par. 1635. und 1641. Handausgabe von Salomo Semler, Halae 1770—76.

6 Bde. in 8vo. Hierher gehören besonders: liber de praescriptionibus haeret., adv. Valentinianos et ll. V. adv. Marcionem.

2) *Philastrius*: de haeresibus, ed. Fabricii. Hamb. 1724.

3) *Hieronymus* an verschiedenen Stellen seiner biblischen Commentare.

4) *Augustinus*: de haeresibus ad Quodvultdeum, ed. L. Danaeai. Genev. 1573. in 8vo. Zu vergleichen Lor. Cozza: Commentarius historico-dogmaticus in librum S. Augustini de haeresibus. Rom. 1707.

§. 15.

B. Bearbeitungen.

Das Mittelalter liefert, wie überhaupt für die Kirchengeschichte, so auch für unsern Zweig derselben keine bemerkenswerthe historische Schriften. Erst im sechszehnten Jahrhundert ward letzterm mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Jedoch finden wir auch hier wenig mehr, als eine Materialiensammlung, indem die Methode die Häresen in alphabetischer Ordnung, oder nach der Ordnung der Glaubensartikel zu behandeln, einer wissenschaftlichen Behandlung entgegenstand. Ein solches Lexikon haben wir von Bernhard von Luxemburg: catalogus haereticorum omnium. Par. 1524. Von Alph. von Castro: ll. XIV. adv. omnes haereses, Par. 1578. 2 T. fol., (nach den Glaubensartikeln geordnet). Von Ambrosius *a Rusconibus* triumphum catholicae veritatis adv. omnes haereses, Venet. 1619.

Bonaventura Malvasia: catalog. omnium haeresium et conciliorum, Rom. 1661.

Cajetan Maria Travasa: Storia delle vite degli Eresiarchi, Venet. 1752.

Amad. di Cesare: Eresiologia, Rom. 1736.

Unter den Protestanten erwarb sich um die Bearbeitung der Ketzergeschichte Gottfried Arnold Verdienste, durch seine etwas partheiische unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des N. T. bis auf das Jahr 1688. Frankf. a. M. 1699—1700. 2 Bde.

Die geschichtliche Bearbeitung des Gnosticismus haben zu Anfange des vorigen Jahrhunderts insbesondere gefördert 1) *Massuet*: Dissertationes praeviae in Irenaei libros, Dissert. I. de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus, eorumque actibus scriptis et doctrina; (vor seiner Ausgabe des Irenäus, Paris 1710). 2) *Isaac de Beausobre:* histoire critique de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734 u. 39. 2 Bde. 4.

Eine neue Periode beginnt für die Bearbeitung dieses Theils der Kirchengeschichte mit Mosheim, der die von Arnold eröffnete Bahn mit mehr Würde und einer unbefangenern Kritik verfolgte. Seine Hauptwerke, die hierher gehören, sind: 1) Insitutiones historiae christianae majores, saeculum primum, Helmstädt, 1739. 2) Versuch einer unpartheiischen Ketzergeschichte, 2te Auflage, Helmstädt 1748. 3) De rebus Christianorum ante Constantinum magnum commentarii, Helmstädt, 1788.

Ihm folgte der fleißige Chr. Wilh. Franz Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, Leipzig 1762. 11 Theile in 8vo. (geht bis auf den Bilderstreit).

Seitdem ist die Bearbeitung der Häresen der ersten Periode, insbesondere des Gnosticismus, der Gegenstand erfolgreicher Bestrebungen gewesen.

Um die geschichtliche Bearbeitung des Gnosticismus haben sich besondere Verdienste erworben:

Aug. Neander: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin, 1818.

Lewald: Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica. Heidelberg 1818.

Matter: Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophique des six premiers siècles de l'ére chrétienne. Ouvrage couronné par l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres. 2 Theile. Paris 1828. (Aus dem Französischen übersetzt von Chr. H. Dörner, Heilbronn, 1833).

Möhler: Versuch über den Ursprung des Gnosticismus (s. Beglückwünschung Seiner Hochwürden dem Herrn D. G. Planck, zur Feier seiner fünfzigjährigen Amtsführung am 15ten Mai 1831, dargebracht von der kathol. theol. Facultät in Tübingen).

Ferd. Chr. Bauer: Die christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie, in ihrer geschichtlichen Entwikkelung, Tübingen, 1835.

§. 16.

Quellen für die Bearbeitung des zweiten Theils unserer Aufgabe, nämlich der Geschichte der orthodoxen dogmatischen Richtungen, sind natürlich die Schriften der Kirchenväter selbst. Sammlungen der Kirchenväter: Magna bibliotheca vett Patrum. Par. 1654. 17 Bde. fol. — Maxima bibliotheca vett. Patrum. Lugdun. 1677. 27 Bde. fol. — And. Gallandii bibliotheca vett. Patrum. Venet. 1765. 14 Bde. fol. Was aber die Behandlung des Gegenstandes anlangt, so hat derselbe in der hier gegebenen antithetischen Beziehung zu den Häresen weniger Beachtung erfahren, als er verdient. Einzelne beachtenswerthe Momente hat geliefert *Dion. Petavius*: Dogmata theologica. Par. 1644—50. 4 Thle. fol. cum praefat. et notis Theophili Alethini (Jo. Clerici.). Amst. 1700. 6 Theile. fol.

In der hier gegebenen Beziehung findet sich der Gegenstand ferner behandelt von Aug. Neander im ersten Bande seiner „allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamb. 1826.“

§. 17.

Gemüthsverfassung, von welcher die Forschung und Darstellung geleitet sein soll.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß der Forscher einen wahrheitsliebenden Sinn zu seinem Geschäfte mitbringen müsse, denn von einem solchen muß jedes wissenschaftliche Bestreben, wenn es der Sache der Wahrheit förderlich sein soll, geleitet sein; allein ein vorurtheilsfreier Sinn bedarf zum Frommen unserer Disciplin um so mehr

einer **besonderen** Empfehlung, als das Interesse des Forschers für diejenige kirchliche Parthei, zu welcher er sich bekennt, demselben leicht entgegen ist. Ueberdies ist dem Walten des Vorurtheils hier um so mehr Raum gegeben, als der Gegenstand selbst Gegenstand eines Kampfes von Partheien ist, und daher seine Auffassung, Beurtheilung und Darstellung von Seiten der Quellenschriftsteller, sofern sie selbst zu den streitenden Partheien gehörten, vorzugsweise dem Einflusse der menschlichen Leidenschaft ausgesetzt gewesen. Vorgefaßte Meinungen, Vorurtheile für die eine und gegen die andere Parthei müssen nothwendig den Forschungssinn trüben und eine gesunde, gerechte Kritik unmöglich machen.

Die Darstellung muß den Charakter des Ernstes und der Würde an sich tragen, den der Gegenstand erheischt. Besonders soll sich der Geschichtschreiber bei der Darstellung der intellectualen und sittlichen Verirrungen von dem Bewußtsein der menschlichen Beschränktheit und Fehlerhaftigkeit überhaupt begleiten lassen; ein scharfrichtender Ton in der Darstellung zeugt von der wissenschaftlichen und sittlichen Selbstüberhebung des Geschichtschreibers. Die intellectualen Verirrungen können wohl Bedauern, und die sittlichen dazu gerechten Unwillen und Abscheu erregen, aber nie, selbst auch da nicht, wo sie in den burleskesten und monstruösesten Formen hervortreten, zum Spott berechtigen, wozu indeß derjenige, welcher die Erscheinungen aus dem Geiste der Zeit zu beurtheilen vermag, auch keine Versuchung haben wird.

Vorbereitende Prolegomena zur kritischen Geschichte der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen.

§. 18.

1) Hauptmomente der Religionslehre der Juden unmittelbar vor Christus.

A. Der palästinensischen Juden. — Verschiedene Secten: Pharisäer. — Sadducäer. — Essäer.

Quellen: Die Schriften des N. T. — Flavii Josephi Antiquitatum judaicarum libb. XX. — De bello judaico libb. VII. — de vita sua contra Apionem libb. II. ed. Haverkamp. Amst. 1726. 2 Bde. fol. — Handausgabe von Oberthür, Wirzeburgi 1782—85, 3 Th. in 8vo.

Die Werke des Juden Philo; Ausgabe von Thom. Mangey, Lond. 1742. 2 Fol.-Bde. — Handausgabe von Fr. Pfeiffer, Erlangen, 1785—92. 5 Bde. in 8vo. Die neueste Ausgabe von C. E. Richter, Leipzig 1828—30; sie enthält auch die von Angelo Mai und Aucher aufgefundenen Tractate.

Unter Hauptmomenten der jüdischen Religionslehre verstehen wir mit Rücksicht auf den Zweck, den wir verfolgen, solche, die auf die Schicksale der christlichen Lehre Einfluß gehabt haben. Wir sehen zunächst von denjenigen Lehren und Gebräuchen, welche Differenzpuncte der verschiedenen Secten unter den Juden bildeten, ab, und suchen bloß diejenigen Momente herauszuheben, die als Eigenthümlichkeiten der Nation überhaupt zu betrachten sind; und dann verdienen als solche vorzugsweise genannt zu werden, 1) die Ansicht von dem Werthe des äußern Gesetzes und 2) die Vorstellungen von der Person und der Wirksamkeit des verheißenen Messias, (vergl. §. 9.). Zwar war auch in den heiligen Urkunden auf die Erfüllung des äußern Gesetzes aller Werth gelegt; allein in der letzten Zeit der jüdischen National-Existenz war die Hochachtung gegen dasselbe übertrieben, und auf Kosten der innern

Religiösität, wie sie der Geist des Prophetismus athmete, ausgeartet.

Gott hatte sich diese Nation zu einer besondern Erziehung und äußern Führung auserkohren; durch fortwährende übernatürliche Offenbarung hatte er den Glauben an Ihn, den Einen und wahren Gott, so wie die Erkenntniß Seines Verhältnisses zu den Creaturen bei ihr erhalten, und sich dazu als unmittelbarer Lenker ihrer äußern Schicksale vielfach erwiesen. Dieser Vorzug erweckte, anstatt Dankbarkeit gegen den Urheber und mitleidige Duldsamkeit gegen andere, von Gott weniger begünstigte, Völker, Nationalhochmuth und nährte einen strengen Particularismus, welchem das eben eigenthümlich ist, daß er mit einer um so peinlicheren Sorgfalt in Aeußerlichkeiten festgehalten und ausgedrückt wird, als er nicht in dem Bewußtsein innerer, geistiger Ueberlegenheit, sondern in einem leeren Stolz seine Wurzel hat. So nun suchte auch unser unglückliches Volk die schroffe Abschließung von allen Unbeschnittenen in der sorgfältigen Festhaltung am Aeußern der Religion auszudrücken, während es sich in Ansehung der innern Religion und des sittliches Lebens wenig von den heidnischen Völkern unterschied 12). Mit dem Ersterben des geistigen Lebens erstarben auch alle höheren Bedürfnisse; die schweren Schicksale, die das Volk Gottes in der letzten Zeit vor Christus heimsuchten, erhielten einen zu ausschließlichen Einfluß auf die Gestaltung seiner messianischen Hoffnungen. Jehovah hatte sein Angesicht von Israel weggewendet, und es dahingehen lassen in äußerer Drangsal, unter dem Joche fremder Herrschaft; die Religion selbst war der Verfolgung der Heiden Preis gegeben gewesen; und daher mußte der heiß erwartete Messias ein Erlöser vom Joche der heidnischen Herrschaft sein und ein Beförderer der jüdischen Nation zur ersten Nation der Welt 13).

---

1) Flav. Jos. d. b. j. l. VII, c. 8, §. 1. ed. Oberthür.

2) Jos. d. b. j. VI., 5. 4.: τὸ δὲ ἐπάραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον, ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρεμένος

Die messianischen Weissagungen, wie sie in den heiligen Urkunden ausgesprochen waren, in einem buchstäblichen, fleischlichen Sinne genommen, sagten diesen Erwartungen zu; nach diesen sollte der Messias ein König aus dem Stamme Davids sein (Jer. XXIII, 5.), und sein Reich sollte alle andere Königreiche zermalmen, selbst aber ewiglich bleiben (Dan. II. 44.). Die Juden sollten aus der Zerstreuung nach Palästina zurückgeführt werden (Jer. XXIII, 3); die Völker sollten ihre Schwerdter zu Pflugschaaren und ihre Spieße zu Sicheln machen, so daß ein ewiger Friede sein werde (Jes. II, 4.). Zu dem Volke Gottes sollten die Heiden hinzugethan werden (Zach. II, 11.), und kein Unbeschnittener und Unreiner sollte sofort in Jerusalem regieren (Jes. LII, 1.). Jedoch sollten die bekehrten Heiden zu den Juden in einem höchst untergeordneten, abhängigen Verhältnisse stehen: Fremde sollten ihre Heerden weiden, und Ausländer ihre Ackersleute und Weingärtner sein, während sie als Priester des Herrn der Heiden Güter äßen, und über ihrer Herrlichkeit sich rühmten (Jes. LXI, 5 u. 6.).

Zwar gehörte die Reformation des Gesetzes und die Befreiung des Volkes von seiner Ungerechtigkeit nach den Weissagungen auch zur Wirksamkeit des Messias (Jer. XXXI, 31. ff. — Zacharias, XIII, 1. Daniel, IX, 24.); allein die Vorhersagung jener Reformation befestigte nur ihre Meinung von der ewigen Dauer des Cärimonialgesetzes, und die verheißene Erlösung von der Sünde setzten sie zu jener irdischen Beglückung nur in das Verhältniß des Mittels zum Zwecke. Denn gleichwie sie die äußere Drangsal als eine Folge ihrer Ungerechtigkeit betrachteten, so war ihnen auch die

γράμμασιν, „ὡς κατὰ τὸν καιρόν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης." — Tacitus, hist. l. V, c. 13: Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens, profectique Judaea rerum potirentur. — Sueton. in Vespas. c. 4.: Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti, rerum potirentur.

Befreiung von jener Drangsal durch eine Vergebung der Sünden bedingt.

Jedoch waren diese nationalen Eigenthümlichkeiten bei allen palästinensischen Juden nicht in gleichem Grade vorherrschend. Die drei verschiedenen Secten unter denselben, die unter den Namen der Pharisäer, Sadducäer und Essäer bekannt sind 3), unterschieden sich hierdurch, und dazu noch durch andere eigenthümliche Religionslehren, die wir hier hervorheben müssen.

§. 19.

Die Pharisäer.

Der im vorigen §. charakterisirte Nationalgeist des jüdischen Volkes, nämlich: Stolz auf die Theokratie, strenger Particularismus und eisernes Festhalten am Aeußern des Ge-

3) Jos. Ant. XIII. 5. 9. Diese 3 Secten geben unstreitig Aehnlichkeit mit den zu der Zeit unter den griechischen Philosophen herrschenden drei Partheien kund; allein bei der Erscheinung solcher Coincidenzpunkte zwischen den Lehren und Grundsätzen verschiedener Völker und der einzelnen Partheien, in die sie sich theilen, muß man sich hüten, gleich auf äußere Mittheilung zu schließen. Nur dann, wenn sich solche Erscheinungen aus dem selbsteigenen Bildungsgange des Volkes nicht mehr begreifen lassen, ist man zur Annahme äußern Einflusses berechtigt. Offenbar kann der äußere Einfluß allein solche Erscheinungen nicht begründen; auch die innere Empfänglichkeit für denselben ist erforderlich, wenn jener nicht erfolglos abprellen soll, und diese Empfänglichkeit ist wieder das Resultat der Geschichte des Geistes einer Nation. Die Secten aber, die dadurch entstehen, haben ihren Grund in den verschiedenen Charakteren der einzelnen Menschen, den verschiedenen geistigen Bedürfnissen und Wünschen, und den sofort entstehenden, durch die menschliche Leidenschaft in Extreme hinausgetriebenen, Antithesen. Der mittelbare Einfluß des Platonismus auf die essäischen Juden läßt sich wohl geschichtlich nachweisen; von der äußern Verwandtschaft des Sadducäismus und Pharisäismus mit der epikuräischen und stoischen Secte meldet die Geschichte indeß nichts, und die Annahme eines solchen ist daher, sofern die Entstehung dieser jüdischen Secten auch ohne Annahme hellenischen Einflusses begriffen werden kann, ungegründet.

setzes, sprach sich am vollständigsten in der Denk- und Handlungsweise der Pharisäer aus, einer Secte, zu der sich die Angesehensten des Volkes, und namentlich auch der Priesterstand bekannten. Zwar stimmt der jüdische Geschichtschreiber in seinen Nachrichten über dieselben mit den Schilderungen des N. T. nicht ganz überein, und wenn man daher wohl gern einräumen wird, daß die Charakteristiken, die das neue Testament von ihnen entwirft, nicht allen, sondern vorzugsweise der Priesterklasse gegolten; so wird man hingegen auch bei der Würdigung der glimpflichen Schonung, womit Josephus sie stets behandelt, und des Lobes, das er ihnen nicht selten ertheilt, den Umstand nicht übersehen dürfen, daß letzterer selbst zur Secte der Pharisäer gehörte; ein Umstand, der ihn leicht bestimmen konnte, sie den andern Secten, insbesondere der der Sadducäer gegenüber, über Verdienst zu erheben. In Ansehung der Lehre unterschieden sich die Pharisäer von den beiden andern Secten durch den Glauben an die Auferstehung der Todten, der gerechten sowohl als der ungerechten 4). Zwar scheint der jüdische Geschichtschreiber in diesem Puncte den Nachrichten des N. T. zu widersprechen, indem er ihnen die Lehre zuschreibt, die Seelen sowohl der Gerechten als der Ungerechten würden nach dem Tode unter der Erde, jene zur Belohnung, diese aber zur Strafe und zwar in einem ewigen Kerker, aufbehalten, wobei es den Seelen der Gerechten jedoch frei stehe, ins Leben wieder zurückzukehren 5). Allein wenn man das Prädicat „ewig", welches dem Kerker beigelegt ist 6), als hyperbolische Bezeichnung der Zeit bis zur allgemeinen Auferstehung, und zwar im Gegensatze zu der den Guten während dieser Zeit gestatteten Freiheit nimmt, so schließt diese Aeußerung die Lehre von der Auferstehung keineswegs aus. Ferner findet der jüdische Geschichtschreiber noch einen Differenzpunct der drei Secten in der Lehre von dem Verhängnisse 7). Die

4) Act. XXIV, 14, 15. — Matth. XXII, 24. ff.

5) Jos. Ant. XVIII. 1, 3.

6) l. c. „*Καὶ ταῖς μὲν εἱρημὸν ἀΐδιον προστίθεσθαι.*"

7) Ant. XIII. 5, 9.

Befreiung von jener Drangsal durch eine Vergebung der Sünden bedingt.

Jedoch waren diese nationalen Eigenthümlichkeiten bei allen palästinensischen Juden nicht in gleichem Grade vorherrschend. Die drei verschiedenen Secten unter denselben, die unter den Namen der Pharisäer, Sadducäer und Essäer bekannt sind 3), unterschieden sich hierdurch, und dazu noch durch andere eigenthümliche Religionslehren, die wir hier hervorheben müssen.

§. 19.

Die Pharisäer.

Der im vorigen §. charakterisirte Nationalgeist des jüdischen Volkes, nämlich: Stolz auf die Theokratie, strenger Particularismus und eisernes Festhalten am Aeußern des Ge-

---

3) Jos. Ant. XIII. 5. 9. Diese 3 Secten geben unstreitig Aehnlichkeit mit den zu der Zeit unter den griechischen Philosophen herrschenden drei Partheien kund; allein bei der Erscheinung solcher Coincidenzpunkte zwischen den Lehren und Grundsätzen verschiedener Völker und der einzelnen Partheien, in die sie sich theilen, muß man sich hüten, gleich auf äußere Mittheilung zu schließen. Nur dann, wenn sich solche Erscheinungen aus dem selbsteigenen Bildungsgange des Volkes nicht mehr begreifen lassen, ist man zur Annahme äußern Einflusses berechtigt. Offenbar kann der äußere Einfluß allein solche Erscheinungen nicht begründen; auch die innere Empfänglichkeit für denselben ist erforderlich, wenn jener nicht erfolglos abprellen soll, und diese Empfänglichkeit ist wieder das Resultat der Geschichte des Geistes einer Nation. Die Secten aber, die dadurch entstehen, haben ihren Grund in den verschiedenen Charakteren der einzelnen Menschen, den verschiedenen geistigen Bedürfnissen und Wünschen, und den sofort entstehenden, durch die menschliche Leidenschaft in Extreme hinausgetriebenen, Antithesen. Der mittelbare Einfluß des Platonismus auf die essäischen Juden läßt sich wohl geschichtlich nachweisen; von der äußern Verwandtschaft des Sadducäismus und Pharisäismus mit der epikuräischen und stoischen Secte meldet die Geschichte indeß nichts, und die Annahme eines solchen ist daher, sofern die Entstehung dieser jüdischen Secten auch ohne Annahme hellenischen Einflusses begriffen werden kann, ungegründet.

setzes, sprach sich am vollständigsten in der Denk- und Handlungsweise der Pharisäer aus, einer Secte, zu der sich die Angesehensten des Volkes, und namentlich auch der Priesterstand bekannten. Zwar stimmt der jüdische Geschichtschreiber in seinen Nachrichten über dieselben mit den Schilderungen des N. T. nicht ganz überein, und wenn man daher wohl gern einräumen wird, daß die Charakteristiken, die das neue Testament von ihnen entwirft, nicht allen, sondern vorzugsweise der Priesterklasse gegolten; so wird man hingegen auch bei der Würdigung der glimpflichen Schonung, womit Josephus sie stets behandelt, und des Lobes, das er ihnen nicht selten ertheilt, den Umstand nicht übersehen dürfen, daß letzterer selbst zur Secte der Pharisäer gehörte; ein Umstand, der ihn leicht bestimmen konnte, sie den andern Secten, insbesondere der der Sadducäer gegenüber, über Verdienst zu erheben. In Ansehung der Lehre unterschieden sich die Pharisäer von den beiden andern Secten durch den Glauben an die Auferstehung der Todten, der gerechten sowohl als der ungerechten 4). Zwar scheint der jüdische Geschichtschreiber in diesem Puncte den Nachrichten des N. T. zu widersprechen, indem er ihnen die Lehre zuschreibt, die Seelen sowohl der Gerechten als der Ungerechten würden nach dem Tode unter der Erde, jene zur Belohnung, diese aber zur Strafe und zwar in einem ewigen Kerker, aufbehalten, wobei es den Seelen der Gerechten jedoch frei stehe, ins Leben wieder zurückzukehren 5). Allein wenn man das Prädicat „ewig", welches dem Kerker beigelegt ist 6), als hyperbolische Bezeichnung der Zeit bis zur allgemeinen Auferstehung, und zwar im Gegensatze zu der den Guten während dieser Zeit gestatteten Freiheit nimmt, so schließt diese Aeußerung die Lehre von der Auferstehung keineswegs aus. Ferner findet der jüdische Geschichtschreiber noch einen Differenzpunct der drei Secten in der Lehre von dem Verhängnisse 7). Die

4) Act. XXIV, 14, 15. — Matth. XXII, 24. ff.

5) Jos. Ant. XVIII. 1, 3.

6) l. c. „*Καὶ ταῖς μὲν εἰρημόν ἀΐδιον προσίθεσθαι.*"

7) Ant. XIII. 5, 9.

Pharisäer ließen die Ereignisse zum Theil im Verhängnisse gegründet sein, die Sadducäer verwarfen dasselbe ganz, die Essäer leiteten alles Geschehende von demselben ab. Durch diese Nachricht und insbesondere durch das Wort „εἱμαρμένη“ hat sich Epiphanius wahrscheinlich bestimmen lassen, die Pharisäer der Astrologie zu bezüchtigen 8); und die Vermuthung drängt sich allerdings wohl jedem auf, daß der jüdische Geschichtschreiber bei dem Gebrauche dieses Wortes an das Fatum der Stoa gedacht, was noch wahrscheinlicher wird bei der Erwägung, daß derselbe sich darin gefällt, die jüdischen Gebräuche zu hellenisiren und insbesondere die Pharisäer mit den Stoikern zu vergleichen. Das ist indeß gewiß: der Jude konnte ein stoisches Fatum nicht annehmen, ohne den Glauben an Jehova, als an den höchsten Lenker aller Dinge, aufzugeben; dieser Glaube aber machte den Grundkern des Judenthums aus. Eben so wenig läßt sich der Glaube an Gestirneverhängniß mit dem Geiste des Judenthums vereinigen; denn auch dieser ging wider Moises und die Propheten 9); und zudem erhellet aus den Rabbinen des ersten Jahrhunderts, daß wenigstens in der vorchristlichen Zeit die Astrologie unter den Juden nicht Platz gefunden 10). Worin bestand aber die Heimarmene der Pharisäer? Josephus berichtet anderswo, daß sie bei ihrem Glauben an die Macht des Verhängnisses dem menschlichen Willen die Freiheit **nicht** abgesprochen, daß sie vielmehr der Meinung gewesen seien, Gott habe das Verhängniß mit der menschlichen Freiheit dadurch in eine gewisse Harmonie gebracht, daß er den Gang des Universums **mit Rücksicht** auf den Gebrauch der Freiheit von Seiten des einzelnen Menschen entweder zum Guten oder zum Bösen, und auf die daraus hervorgehenden Handlungen ursprünglich angeordnet 11); und

---

8) Haeres. XVI, II.

9) Deuteron. XVIII. 10, 11. — Levitic. XIX. 31. u. XX. 27. — Jerem. X. 2. —

10) Talmud, Tractat Schabbath, Fol. 157. Col. I.

11) Ant. XVIII, 1, 3.: πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ᾽ αὐτοῖς ὁρμῆς

demzufolge hätten wir unter der Heimarmene der Pharisäer die von Gott mit Rücksicht auf den Gebrauch der Freiheit von Seiten der einzelnen Menschen ursprünglich bestimmte physische Weltordnung zu denken.

§. 20.
Die Sadducäer.

Unter den Büchern des A. T. war es der Pentateuch allein, dem sie göttliche Auctorität zuschrieben, und den sie daher als die einzige Quelle ihrer Religionslehren verehrten. Die spätern Weiterbildungen des Hebraismus, insbesondere die Vergeistigung desselben durch den Prophetismus, waren ihnen daher fremd geblieben, und von dem Princip einer buchstäblichen, oberflächlichen Schriftauslegung geleitet, wußten sie auch diejenigen Schätze, die der Pentateuch für denjenigen, der in den Geist desselben einzudringen vermag, enthält, in demselben nicht zu finden. Sie läugneten die Auferstehung und die Unsterblichkeit der Seele, weil sie die Lehre derselben im Pentateuch nicht enthalten glaubten; und doch zeigte ihnen der Herr selber, daß auch Moises die Auferstehung gelehrt habe 12).

ἀφαιροῦνται δοκῆσαν τῷ θεῷ κρᾶσιν γενέσθαι, καὶ τῷ ἐκείνης βουλευτηρίῳ καὶ τῶν ἀνθρώπων τῷ θελήσαντι προσχωρεῖν μετὰ ἀρετῆς ἢ κακίας. Die Vereinigung (κρᾶσις) der menschlichen Freiheit mit dem Verhängnisse kann hier nur darin bestehen, daß die erste Willensbestimmung zum Guten oder zum Bösen, d. h. zum Eingehen in die gute oder böse Richtung eine freie ist, die aus der Richtung hervorgehenden Handlungen aber, sofern sie eingreifen in den Gang der Natur, ein nothwendiges Glied in der Verkettung der Dinge sind, und mitwirken zur Constituirung desjenigen Ganges, den Gott ursprünglich der Natur gegeben. In der Stelle müssen also drei Momente unterschieden werden: erstens die Selbstbestimmung von Seiten des Menschen (ὁρμὴ ἐπ' αὐτοῖς), zweitens das Verhängniß (εἱμαρμένη), mit welchem jene durch die Handlungen, die aus ihr hervorgehen, eine Mischung (κρᾶσις) bildet, und drittens endlich Gott, der die Mischung der menschlichen Selbstbestimmung und der Heimarmene dahin getroffen, daß beiden ihr Bestehen gesichert ist.

12) Matth. XXII, 32.

In dem Glauben nun, daß mit dem Leibestode das ganze Dasein des Menschen zu Ende sei 13), waren alle weiteren, dieser Secte eigenthümlichen, Lehren gegründet. Der an keine höhere Bestimmung des Menschengeschlechts glaubt, dem kann auch die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen nur sehr lose erscheinen, und daher läßt sich erklären, wie sie das Dasein der Engel und Geister läugnen konnten (Act. XXIII. 8.), obgleich im Pentateuch Engelerscheinungen vorkommen. Die Engel werden von den Alten als Mittelwesen und als die Verbindung zwischen Gott und den Menschen vermittelnde Wesen gedacht; für den also, der Gott außer aller Verbindung mit der Menschenwelt setzte, war die Annahme solcher Mittelwesen nicht nöthig; die Engelerscheinungen im Pentateuch aber haben sie wahrscheinlich für Theophanien gehalten. Ebenfalls läßt sich daraus begreifen, was der jüdische Geschichtschreiber von ihnen berichtet, daß sie nämlich den Glauben an die Heimarmene gänzlich verworfen, und die Schicksale des Menschen vom Menschen selbst gänzlich hätten abhängig sein lassen 14). Der Eudämonismus mußte Princip unter ihnen werden, ihr Leben sich in dem engen, abgeschlossenen Kreise der Selbstsucht bewegen, und die Gleichgültigkeit, Theilnahmlosigkeit, ja Hartherzigkeit gegen einander, derer sie Josephus beschuldigt 15), sind sehr begreifliche Erscheinungen.

§. 21.
Die Essäer.

Eine merkwürdige jüdische Secte bilden endlich die Essäer. Ungefähr 4000 an der Zahl, wohnten sie an der Westseite des todten Meeres, auf dem Lande zusammen, und bildeten eine geschlossene Gesellschaft, die aus 3 Orden bestand, und wovon nur der 3te Orden zu den gemeinschaftlichen Malen, die der Mittelpunct ihres religiösen Lebens ausmachten, zugelassen

---

13) Jos. Ant. XVIII, 1, 4. — D. b. j. II, 8, 14.

14) Jos. d. b. j II, 8, 14.

15) Ibidem §. 15.

wurde 16). Vollkommene Gütergemeinschaft 17), Einfachheit und Mäßigkeit, so wie Thätigkeit in harmlosen, ländlichen Verrichtungen, in Betreibung von Ackerbau, Viehzucht und Handwerken, gab ihrem äußern Leben einen eigenthümlichen, achtbaren Charakter.

In ihrer Theosophie athmet ein hellenischer Geist, der griechischen, und zwar platonischen Einfluß nicht verkennen läßt. Wir finden bei ihnen schon die Allegorie; sie hielten dafür, daß die h. Urkunden ohne göttliche Inspiration nicht richtig verstanden werden konnten, und den geheimen Sinn derselben suchten sie durch symbolische Deutungen zu erfassen, und so die positiven Offenbarungsquellen mit ihrem Mysticismus in Einklang zu bringen 18). Von Gott, an sich, hielten sie außer seiner Existenz nichts erkennbar, und wendeten daher ihre Forschung dessen Verhältniß zur Welt und namentlich der Schöpfung vorzugsweise zu 19). Was sie indeß hierüber lehrten, darüber haben uns die beiden Quellenschriftsteller nichts aufbewahrt; ein Umstand, der um so befremdender sein muß, da auf diesen Punct die Forschungen der essäischen Juden vorzugsweise gerichtet waren. Wahrscheinlich stand aber die Creationslehre mit ihrer Angelologie in Verbindung, über welche letztere ein tiefes Stillschweigen zu beobachten, jeder Essäer sich durch einen Eidschwur verbindlich machen mußte 20). War ihnen Gott ein in dem Maße abstractes, beziehungsloses Wesen, daß nur die Existenz von ihm prädicirt werden konnte, so konnten sie ihn nicht wohl unmittelbarer Urheber der Schöpfung sein lassen, und wahrscheinlich haben nach ihrer Ansicht die Mittelwesen bei der Schöpfung eine

16) Jos. d. b j II, 8. 7.

17) Ibidem §. 3.

18) Philo: Maug. T. II. p. 458. „οὓς (sc. πατριοὺς νόμους) ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν τοὺς πατριοὺς νόμους ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου; ferner ebendaselbst: τὰ πλεῖστα δία συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται."

19) Philo: II, p. 458.

20) Jos. d. b. j. II. 8, 7.

bedeutende Rolle gespielt. In Ansehung der **Weltregierung** ließen sie nach der oben angeführten Nachricht des jüdischen Geschichtschreibers alles Geschehende von der Heimarmene abhangen, und man könnte sich durch den Umstand, daß sie sich viel mit Vorhersagen der Zukunft abgaben 21), veranlaßt finden, ihnen den Glauben an ein Gestirneverhängniß zuzuschreiben. Allein wir müssen hier die Heimarmene in demselben Sinne nehmen, in welchem wir sie den Pharisäern nach Anleitung des Geschichtschreibers zugeschrieben haben; denn er stellt dieselbe eben als Differenzpunct der drei jüdischen Secten dar; und überdies konnten die Essäer ihre Weissagungen nicht auf den Gang der Gestirne gründen, weil ein solches Verfahren von Moises, dem sie nächst Gott die höchste Verehrung zuerkannten, 22), ausdrücklich verboten worden. Sie konnten demnach unter der Heimarmene nur eine göttliche Prädestination im ausgedehntesten Sinne verstehen.

Ueber ihre Angelologie ist aus dem eben angegebenen Grunde wenig bekannt; jedoch läßt sich eben aus dem Umstande, daß sie dieselbe geheim zu halten suchten, mit Gewißheit schließen, daß sie erstens sehr abweichend von der gewöhnlichen jüdischen Engellehre gewesen, (denn wozu sollten sie sonst aus derselben ein Geheimniß gemacht haben?), und daß sie zweitens eines der wichtigsten Momente ihrer Theologie ausgemacht habe. Daß sie an das Dasein von Dämonen geglaubt, wird zwar nirgendwo ausdrücklich berichtet; allein aus der Vergleichung verschiedener Stellen des jüdischen Geschichtschreibers läßt sich dasselbe mit ziemlicher Gewißheit entnehmen. Erstens sagt der Geschichtschreiber 23), daß sie mit großem Fleiße die Bücher der Alten gelesen, und zwar denjenigen einen besondern Eifer zugewendet, die auf die Beförderung des Seelen- und des Leibeswohles gerichtet waren; hierin hätten sie die Heilkräfte der Wurzeln und der Steine zu

21) ibidem §. 12.

22) ibidem §. 9.

23) ibidem §. 6.

erforschen gesucht. Welche Bücher waren das? Anderswo erzählt derselbe Geschichtschreiber 24), daß Gott den Salomo eine Kunst gegen die bösen Geister zum Nutzen und zum Heile der Menschen habe erfinden lassen. Dieser habe Beschwörungsformeln hinterlassen, durch welche die Dämonen gefesselt, und in einer Weise ausgetrieben werden könnten, daß sie nie wieder zurückkehrten; und von dieser Heilmethode behauptet er, daß sie dermalen noch unter seinen Zeitgenossen mit Erfolg in Anwendung gebracht werde. Zwar sagt er nicht, daß Eleazar, welcher vor Vespasian eine solche Cur mit glänzendem Erfolge verrichtete, ein Essäer gewesen, aber es läßt sich kaum bezweifeln, daß die Bücher, deren sich die Essäer bedienten, die pseudo-salomonischen Bücher gewesen, und wenn sie dieselben einmal zu dem bezeichneten Zwecke gebrauchten, so läßt sich auch nicht bezweifeln, daß sie sich derselben auch zu dem Hauptzwecke, zu welchem sie verfaßt waren, namentlich zur Bannung von bösen Geistern, bedienten.

Vor Allem sticht aus ihrer Anthropologie das griechische, insbesondere das alexandrinisch-platonische Element hervor. Die Seelen präexistiren in dem reinsten Aether, als ihrer Heimath; sie werden von einem natürlichen Reize herniedergezogen, und in den Körper, wie in ein Gefängniß, eingeschlossen. Der Leib ist vergänglich, die Seele aber von ewiger Dauer. Jener natürliche Reiz (ἴυγξ φυσικὴ), von welchem sie die Seelen durch den Leib oder die Materie angezogen dachten, scheint ihnen, so wie den Alexandrinern der Reiz zur ersten vorzeitlichen Sünde gewesen zu sein, und das Gezogenwerden diese Sünde selbst. Das Fleisch selbst aber betrachteten sie, indem sie es als Fessel der Seele, in denen diese, wie in schwerer Knechtschaft, gehalten werde, darstellten, ohne Zweifel als die Quelle des Bösen. Nach der Befreiung aus den Banden des Fleisches ließen sie die Seelen der Frommen frohlockend zu einem höchst reizenden Orte jenseit des Oceans entschweben, wo sie weder durch Regen, noch durch Schnee,

---

24) Ant. VIII, 2, §. 5.

noch durch eine übermäßige Hitze belästigt, sondern von einem sanft kühlenden von dem Meere her säuselnden Zephyr angehaucht werden; die Seelen der Bösen dagegen ließen sie zu einer ewigen Qual in eine unterirdische, düstere Behausung gebannt sein 25). Diesem zufolge theilten sie mit den Pharisäern den Glauben an die ewige Fortdauer der Seele und an eine ewige Vergeltung; allein die Lehre von der Auferstehung der Leiber mußten sie ihrer eben bezeichneten Ansicht von der Materie gemäß nothwendig verwerfen. Aus dieser Ansicht folgte nun auch ihre Scheu vor der Ehe 26), und wenn Josephus von einem Theile derselben berichtet, daß sie die Ehe nicht verworfen, so unterläßt er jedoch auch nicht, hinzuzufügen, daß sie auch in der Ehe höchst enthaltsam gelebt 27). Ferner ist ihre Enthaltung von blutigen Opfern als eine Folge aus jener Ansicht zu betrachten 28). Zwar berichtet Josephus in scheinbarem Widerspruche mit Philo, daß sie zwar Opfergaben in den Tempel schickten, aber selbst im Tempel keine Opfer darbrächten, weil sie ihre Lustrationen für heiliger hielten, daß sie jedoch für sich (ἐφ' αὐτῶν) allerdings opferten 29); allein wenn man annimmt, daß diese Opfer, die sie privatim darbrachten, nicht in blutigen, sondern in unblutigen bestanden, so ist der Widerspruch gehoben.

Um sich das unverkennbare Vorwalten von Elementen orientalisch-griechischer Weisheit in der Theosophie der Essäer erklären zu können, darf man nur zu der, auch von äußern Gründen nicht verlassenen Annahme, übergehen, diese Secte sei eine Tochterschule der egyptischen Juden, und namentlich der Therapeuten, deren Lehrsätze und Gebräuche sich kaum im Unwesentlichen von denen der essäischen Secte unterschieden, was aus folgenden Expositionen erhellen wird.

---

25) D. b. j. II. 8, 11.
26) ibidem §. 2.
27) ibidem §. 13.
28) Philo: Quod omnis probus liber, Mang. II, pag. 457. oben.
29) Ant. XVIII. 1, 5.

§. 22.

B. Hauptmomente der Religionslehre der außer-palästinensischen Juden.

In Alexandrien hatte sich bereits bei dessen Erbauung auf Veranlassung Alexanders eine Colonie Juden niedergelassen 30), die Ptolomäus Lagi durch die in Judäa und Samaria gemachten Gefangenen, welche er sämmtlich nach Egypten versetzte, noch vermehrte 31). In Alexandrien nun, wo aus dem Orient und aus Griechenland geistige Elemente der verschiedensten Art zusammenflossen, konnten die Juden, trotz ihrem tief gewurzelten Nationalgeiste, dem Einflusse heidnischer Weisheit auf die Dauer nicht ganz widerstehen, und wir finden bereits in der Septuaginta 32), deren Entstehung zum Theil wenigstens in die Zeiten des Ptolomäus Philadelphus hinauf reicht, dann in der Erzählung über die Entstehung der Septuaginta, die einen gewissen alexandrinischen Juden, Aristeas, angeblich zum Verfasser hat, so wie in den Fragmenten Aristobuls 33) offenbare Spuren orientalisch-griechischer Philosophie; und in der Lehre der Therapeuten und des Philo haben wir, insbesondere in der Lehre des letztern, ein aus jüdischer Theologie und orientalisch-griechischer Philosophie zusammengesetztes vollständiges theosophisches System.

§. 23.

Die Therapeuten.

Die einzige Nachricht, die wir über die Therapeuten haben, findet sich bei Philo: De vita contemplativa, Mang. II. p. 474. ff., die indeß doch so vollständig ist, daß sich die

---

30) Jos. D. b. j. II. 36.

31) Ant. XII. c. I.

32) So übersetzen z. B. die LXX. den zweiten Vers der Gen.: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.

33) Dieser jüdische Philosoph, der ums Jahr 150 v. Chr. lebte, hat einen mystischen Commentar zu dem Pentateuch geschrieben, aus welchem uns Clemens von Alexandrien in seinen Stromatis und Eusebius in seinen praeparat. evang. Fragmente aufbewahrt haben.

Hauptmomente ihres Lehrbegriffs daraus entwickeln lassen. Letzterer ist im Wesentlichen dem der Essäer gleich; und der Hauptunterschied zwischen beiden Secten bestand darin, daß die Therapeuten eine mehr theoretische und ideale, die Essäer eine mehr praktische und reale Richtung verfolgten, daß, während jene ihr Leben in müßigen, beschaulichen Schwärmereien dahinträumten, diese einem thätigen, geschäftigen Leben sich widmeten. Wir wollen die Darstellung ihres religiösen Lebens, wie sie sich bei Philo an dem angeführten Orte findet, in nuce vorlegen, und die Hauptmomente ihres Lehrbegriffs, die sich in demselben aussprechen, hervorheben.

„Nachdem sie ihr Vermögen Andern abgetreten, verließen sie Eltern, Geschwister, Weib und Kind, und zogen sich aus dem Geräusche des öffentlichen Lebens an einsame Oerter, meist auf eine sanfte Anhöhe von gesunder und sicherer Lage über dem See, Maria, zurück. Jedes Wohnhaus hatte ein Heiligthum, daß sie σεμνεῖον oder μοναστήριον nannten, wo sie sich einsam den Mysterien des geweihten Lebens widmeten, sich mit Gesetzen, prophetischen Orakeln, Hymnen, und andern, die Wissenschaft und Frömmigkeit förderunden, Uebungen beschäftigten. Ihr Morgengebet, das sie beim Aufgange der Sonne verrichteten, ging dahin, daß ihre Seelen mit himmlischem Lichte erfüllet werden möchten, so wie ihr Abendgebet bei Sonnenuntergang dahin ging, daß ihre Seele von der Last des Sinnlichen befreit, die Wahrheit in ihrem innersten Heiligthume erfassen möge. Mit den heiligen Schriften beschäftigt, suchten sie in denselben die Weisheit ihrer Väter durch Anwendung der allegorischen Auslegungsweise zu finden; denn sie hielten dafür, daß die Worte Symbole einer tief verborgenen nur angedeuteten Wahrheit seien."

Anmerkung. Hierin ist klar ausgesagt, daß sie der allegorischen Schriftauslegung zugethan gewesen, was durch eine andere Stelle, S. 438, in welcher gesagt wird, daß sie das Wort dem Leibe, der unter dem Worte verhüllte Sinn der Seele verglichen hätten, und daß sie geglaubt, man müsse durch die Worte, wie durch einen

Spiegel hindurchblickend, die hohen verborgenen Gedanken erschauen, bestätigt wird.

„Nachdem sie sechs Tage lang sich ununterbrochen, ohne ihre Monasterien zu verlassen, ja ohne auch nur hinauszublicken, mit jenen frommen Uebungen beschäftigt hatten, kamen sie am siebenten in einem gemeinschaftlichen Semneion zusammen, wo der älteste und erfahrenste unter ihnen eine einfache aber kräftige und zu Herzen dringende Rede an sie hielt. An diesem Tage gönnten sie auch dem Leibe eine bessere Pflege, so wie man auch wohl dem Zugvieh nach fortdauernder Arbeit einen Rasttag zugesteht. An den übrigen Tagen führten sie ein äußerst einfaches und enthaltsames Leben; vor Sonnenuntergang nahmen sie weder Speise noch Trank zu sich, sondern verschoben die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse auf die Nacht, weil sie diese Befriedigung als ein Werk der Finsterniß, und nur die Beschäftigung mit Weisheit als eine des Lichts würdige Verrichtung betrachteten."

Anmerkung. Dieses Letztere, so wie der oben angeführte Inhalt ihrer Gebete, die sie beim Auf- und Untergange der Sonne verrichteten, deutet darauf hin, daß sie die Sonne als das Symbol des göttlichen Lichtes und das Licht selbst als den Urquell des Guten betrachteten, und hieraus geht sofort als höchst wahrscheinlich hervor, daß sie Gott selbst als ein Lichtwesen gedacht haben, in dessen vollkommner Erkenntniß (γνῶσις) sie das höchste Ziel ihres Strebens erreicht hatten.

Das Materiale betrachteten sie als das den Flug des Geistigen hemmende Element, mit der Finsterniß verwandt, kurz, als die Quelle des Bösen. Sie glaubten also nicht nur an einen strengen Dualismus zwischen Geist und Materie, sondern statuirten selbst einen Gegensatz zwischen beiden. Damit war aber nun die Lehre von der Ewigkeit der Materie gegeben, an welche sich denn sofort die der damaligen heidnischen Welt eigenthümlichen Ansichten von der Schöpfung nothwendig anschließen.

„Die gemeinsamen Mahle feierten sie an jedem siebenten Sabbat, als am Vorabende der Pentekoste, weil ihnen die

Zahl „sieben“, besonders auch in ihrem Quadrat, als eine ewig keusche und jungfräuliche, mit der Natur der Dinge innigst verbundene, aus der Kraft des rechtwinklichen Dreiecks entstandene Urquelle der Schöpfung aller Wesen, vorzüglich heilig war. Auch Weiber nahmen an dem Mahle Theil, meist ältliche Jungfrauen, welche, die Lüste des Körpers hintansetzend, nicht nach sterblichen Abkömmlingen begierig, sondern nach unsterblichen, die aus der Verbindung einer gottliebenden Seele mit der Weisheit geboren werden, wenn Gott seine geistigen Strahlen und mit ihnen die Erkenntniß höherer Weisheit über sie ausgießt.“

Anmerkung. Dieser Vorzug, den sie dem jungfräulichen vor dem ehelichen Leben gaben, war offenbar in ihrer oben vorgelegten Ansicht von der Materie gegründet. Daher auch die Enthaltung von allen üppigen Speisen und Getränken, z. B. dem Fleische und dem Weine, welche sie als Reize der Begierden, dieser „unersättlichen Thiere“, wie Philo sie nennt, betrachteten.

„Nachdem sie zu Gott gebetet, daß ihm ihr Mahl wohlgefällig sein möchte, legten sie sich zu Tische. Anfangs herrschte die tiefste Stille, bis endlich einer aus der Versammlung eine Frage über irgend eine Stelle der h. Schrift aufwarf, und sie sofort selbst zu beantworten suchte, während alle Andern mit der größten Aufmerksamkeit zuhörten, und ihren Beifall, so wie ihre Zweifel, durch äußere Zeichen zu erkennen gaben; beim Schlusse dieses Vortrags klatschten alle zum Zeichen ihrer Zufriedenheit mit den Händen. Nachdem sangen alle, einzeln der Reihe nach nacheinander, einen Hymnus, und hierauf wurde erst von den vorzüglichsten Jünglingen der Gesellschaft die mit der heiligen Speise besetzte Tafel hereingebracht, welche aus gesäuertem Brode, Salz und Ysop bestand; der Trank dazu war Wasser. Nach dem Mahle folgte die heilige Nachtfeier; sie bestand in einer fortwährenden, zwischen dem Männer- und Weiberchor wechselnden, Absingung von Hymnen, wobei sich endlich Männer und Weiber, trunken in göttlicher Liebe, wie bei bachantischen Festen, zu einem

Chore vereinigten, nach dem Vorbilde desjenigen Chors, der von Moises und der Prophetin Mirjam, um Gott, dem Erretter, zu danken, am rothen Meere aufgeführt wurde. Beim Anbruche der Morgendämmerung standen sie nach dieser hingewendet, und beim Emporsteigen der Sonne hoben sie die Hände zum Himmel empor und flehten um hellen Schein der innern Sonne, und Wahrheit und Schärfe des geistigen Auges; und nach diesem Gebete zogen sie sich wieder in ihre Einsamkeit, zu ihrer gewöhnlichen Beschäftigung zurück."

Die Theorieen, die sich solcher Weise im Leben aussprachen, finden wir in den Schriften des Juden Philo, in einer mehr wissenschaftlichen Form ausgesprochen, und ihm, dem Repräsentanten der Denkart seiner Zeit, werden wir daher eine besondere Beachtung zuwenden, und vorzugsweise diejenigen Momente hervorzuheben suchen, in denen wir später Keime der Häresen entdecken werden. Wegen der innigen Verwandtschaft dieser Theosophie mit der platonischen Philosophie wird es gerathen sein, auch deren Grundzüge, sofern sie entweder mittelbar durch die alexandrinische Religions-Philosophie, oder unmittelbar auf das Schicksal des christlichen Lehrbegriffs Einfluß gehabt haben, zugleich vorzulegen.

§. 24.

Philo, der Jude 34).

Um die Hauptmomente seines Lehrbegriffs, sofern sie für unsern Zweck ein Interesse haben, vollständig darzustellen,

34) Bearbeitungen: Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien, von C. H. Stahl. (Eichhorn's allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur, des 4ten Bandes 5tes Stück). Neander in seiner genetischen Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin, 1818). Großmann: quaestionum Philonearum primae part. prima de theologiae Philonis fontibus et auctoritate. Lips. 1829. — Philo und die alexandrinische Theosophie, von August Gfrörer, erster Theil. Stuttgart, 1831, erster Theil seiner kritischen Geschichte des Urchristenthums. August Ferdinand Dähne in seiner geschichtlichen Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Erste Abtheilung, Halle, 1834.

ohne uns in unnöthige Weitläuftigkeiten zu verlieren, theilen wir die Darstellung 1) in die seiner allegorischen Schrifterklärungsweise, 2) seiner Theologie im engern Sinne des Wortes, 3) seiner Kosmologie, 4) seiner Anthropologie.

§. 25.

1) Philo's Allegorie.

Die Modificationen, welche die Denkart der alexandrinischen Juden unter dem Einflusse orientalischer und griechischer Weisheit erlitt, konnten nicht ohne Einfluß auf deren Auffassungsweise ihrer heiligen Urkunden bleiben, von deren Eigenthümlichkeit, wie oben bemerkt, sich bereits Spuren in der Uebersetzung der LXX. erblicken lassen. Allein je mehr die heidnischen Ansichten allmählig unter den Juden Platz griffen, desto greller mußte deren Gegensatz zu den in den heiligen Schriften ausgesprochenen Lehren hervortreten, ein Umstand, der nothwendig zu der Alternative führen mußte: entweder den Inhalt der heiligen Schriften gänzlich zu verwerfen, oder hinter eine Auffassungsweise derselben sich zurückzuziehen, die geeignet war, die sich widerstreitenden Elemente miteinander auszusöhnen. Beide Verfahrungsweisen realisirten sich in der That. Wir finden Philo gegen solche, die das geschriebene Gesetz völlig verachteten in Kampf 35), während er selbst, und, wie wir bereits oben sahen, mit ihm die Essäer und Therapeuten, zu der vermittelnden Allegorie ihre Zuflucht nahmen.

Philo ging von der Ansicht aus, der Gesetzgeber habe sich der Auffassungskraft der Menge (τῶν πολλῶν) accommodirt, und geistige Wahrheiten in sinnliche Bilder eingekleidet, deren geheimen Sinn zu erfassen nur den Weisen (γνωρίσουσιν) verstattet sei 36); und diesen geheimen allegorischen Sinn stellt

35) Mang. I. p. 450.

36) Mang. II. p. 29. — I. p. 280, ff. p. 282. p. 656. — In der zweiten Stelle heißt es: Zwei Grundansichten ziehen sich durch unser Gesetz, die eine, daß Gott nicht sei wie ein Mensch, die andere, daß er sei wie ein Mensch. Jene ist unstreitig die wahre, diese bloß zur Belehrung der Menge (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν) angewendet.

er den griechischen Mysterien gleich[37]. Die Nothwendigkeit dieser allegorischen Erklärungsweise sucht er durch die Nachweisung zu motiviren, daß viele Stellen, im eigentlichen Sinne genommen, unerklärliche[38], Gottes unwürdige[39], ja zur Gottlosigkeit führende[40] Lehren enthalten würden.

Jedoch verschmäht er den buchstäblichen Sinn nicht durchweg, sondern wo derselbe seinen theosophischen Grundsätzen nicht entgegen ist, läßt er die buchstäbliche Deutung mit der allegorischen parallel gehen, wo jenes aber wirklich der Fall, da läßt er die allegorische allein gelten; und sowohl in diesem, als in jenem Falle müht er sich ab, den allegorischen Sinn auch als den Sinn des Gesetzgebers nachzuweisen. Sein Verfahren bei diesen Bestrebungen zeugt von einer ungemeinen Gewandtheit des Geistes; nicht nur weiß er zu seinem Zwecke sehr geschickt solche Wörter zu benutzen, die leicht allegorisch gedeutet werden können, z. B. Sonne, Licht, Schatten, Tag, Nacht u. a.; sondern nicht selten gründet er seine allegorisirenden Ausschweifungen auf die ursprüngliche Wortbedeutung eines Namens, oder gar auf eigenthümliche Wendungen der Sprache. So sucht er z. B. durch solche Beziehungen die Zeugung Kains durch Adam und Eva allegorisch zu deuten[41]. Adam ist ihm der menschliche Geist, Eva das sinnliche Wahrnehmungsvermögen; jenem wird dadurch, daß ihm diese verbunden wird, die ganze Körperwelt offenbar, und dadurch wird die Meinung erzeugt, alles sei sein Eigenthum, eine thörichte, ja gottlose Geistesrichtung, die Moses durch den Namen Kain (oder Besitz) bezeichnete. — Einen Grund zu dieser allegorischen Deutung glaubte er in

37) I. p. 147. heißt es: ταῦτα, ὦ μύσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσατε, ταμιευσάμενοι δὲ παρ' ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρὸν, etc.

38) I. p. 70.

39) I. p. 634.

40) I. p. 335.

41) I. p. 149. ff.

der besondern Wendung, deren sich Moses bei dem Satze: „Sie gebar Kain" (vergl. Genes. IV. I.) bediente. Hätte Moses diesen Satz im eigentlichen Sinne verstanden, so hätte er — meint Philo — doch nicht so reden dürfen, als ob Kain schon bekannt wäre; er hätte das Geschlecht des erstgeborenen Kindes vorher angeben, ob männlich oder weiblich, und dann sofort den Namen hinzufügen müssen. Ein ähnliches Beispiel haben wir de vita Abrahami 42), wo er die Wanderung Abrahams aus Ur in Chaldäa nach Haran und von da endlich nach Palästina folgendermaßen erklärt. Abraham bedeutet die menschliche Seele, sein Wohnen in Chaldäa, der Heimath des Sterndienstes, das Gefangensein der menschlichen Seele eben in der Vergötterung der Gestirne. Die Aufforderung, die Gott an Abraham ergehen ließ, Chaldäa zu verlassen, war ein Aufruf an die menschliche Seele, sich über die chaldäischen Grübeleien zu erheben. Haran bedeutet Höhlen, und diese sind ein Symbol der fünf Sinne. Also: „ziehe nach Haran" heißt: betrachte deine fünf Sinne, und erkenne, daß dieselben für sich nichts vermögen ohne den Geist, und daß so auch über dem Sichtbaren, dem für sich allein nichts Vermögenden, ein unsichtbarer Geist walten müsse. Um diese Deutung zu erhärten, beruft er sich unter andern auf die Veränderung des Namens Abraham, indem er sagt: „Der zuerst Abram genannt wird, fängt bald an Abraam zu heißen, welche Verdoppelung des Buchstabens a von großer Bedeutung ist, indem sie eine wichtige Veränderung des Sinnes nach sich zieht. Abram heißt hochstrebender Vater, Abraam aber auserlesener Vater des Tons; jenes bezeichnet den Astrologen, der den chaldäischen Grübeleien eine gleiche Sorgfalt zuwendet, wie die Eltern ihren Kindern, dieses aber bezeichnet den Weisen; denn Ton bedeutet die Rede, welche hervorgebracht wird, Vater des Tons aber bezeichnet den Geist, den Urheber der Rede." In dem Folgenden wird nun die zweite Reise von Haran nach Palästina als das

(42 II. p. 11—14.

Symbol des endlichen Gelangens zur vollständigen Erkenntniß des höchsten Wesens dargestellt.

Wir haben oben eine Stelle aus unserm Philo angeführt 43), in welcher den Essäern die Ueberzeugung zugeschrieben wird, die h. Schriften könnten ohne göttliche Inspiration nicht richtig verstanden werden; und Philo's dogmatisches Verhältniß zu denselben läßt schon vermuthen, daß er derselben Ansicht zugethan gewesen. Diese Wahrscheinlichkeit erheben einige andere Stellen zur Gewißheit. So sagt er de Cherubim 44), nachdem er verschiedene Erklärungsweisen der Stelle, daß zwei Cherubim mit feurigen Schwerdtern das Paradies bewacht hätten vorgelegt: „Ich erinnere mich, einmal noch etwas Vortrefflicheres von meiner einer Seele vernommen zu haben, die zuweilen vom göttlichen Geiste ergriffen, ihr selbst unbekannte Aussprüche zu geben pflegt."

Solche Grundsätze gaben die Auslegung der heiligen Schriften aller möglichen Willkür Preis; es war darin ein Mittel gefunden, alle möglichen theosophischen Ansichten mit den Lehren der Offenbarung auszusöhnen. Die Erzeugnisse dieser Verfahrungsweise machten ein mixtum compositum aus Elementen göttlicher Offenbarung und heidnischer Theosophie aus, und constituirten das, was wir oben in Beziehung auf die christliche Offenbarung mit dem Namen Häresе belegt haben.

§. 26.

2) Philo's Theologie.

Dem am Schlusse des §. 23. geäußerten Vorhaben gemäß werden wir den Philonischen Lehrbegriff in besonderer Beziehung auf die Platonische Philosophie darzustellen suchen. Wir erreichen dadurch einen doppelten Zweck: erstlich wird das Verständniß des Philonischen Lehrbegriffs da...) befördert; denn Philo's Philosophie war die Platonische, und bildete in Verbindung mit den Offenbarungslehren des alten Testaments

---

43) S. Note 18.

44) I. p. 143, unten.

seinen Lehrbegriff; und zweitens lösen wir durch die Darstellung der Hauptmomente der Platonischen Philosophie eine Aufgabe, die sonst da, wo unserm Plane gemäß (vergl. §. 10.) die Hauptmomente der heidnischen Religionslehre zur Zeit der Erscheinung des Christenthums exponirt werden müssen, eine Erledigung nothwendig müßte gefunden haben, denn es ist allgemein anerkannt, daß der Platonismus nicht nur mittelbar durch die alexandrinische Religionsphilosophie, sondern auch unmittelbar Einfluß auf das Schicksal des christlichen Lehrbegriffs gehabt hat.

Was erstlich den Beweis für das Dasein eines Gottes anlangt, so ist Plato unstreitig dem sogenannten kosmologischen zugethan, der seinem Hauptmomente nach in dem Schlusse a contingentia rerum ad ens absolutum, um mich mit den Scholastikern auszudrücken, besteht; nur diesen, den er in verschiedenen Formen vorlegt 45), kennt er und keinen andern, und man hat zu alter und neuer Zeit geirret, wenn man dem Philosophen die Ansicht zugeschrieben, der Mensch könne auch hienieden zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen. Zwar gab es nach Plato nicht nur eine Körperwelt, die durch die Sinne geschaut wird, sondern es gab auch eine intelligible Welt, die durch die höhern Kräfte des menschlichen Geistes unmittelbar erfaßt wird 46). Diese war ihm die Welt der Ideen, der allgemeinen Begriffe, welche, sofern sie das wahre Sein ausmachten und göttlichen Ursprungs waren, auch das Göttliche genannt werden konnten, und eine Annäherung zum Schauen Gottes war daher auch dem Menschen hienieden möglich, sofern er durch ein immer mehres Zurückziehen der Seele vom Körper und durch ein fortwährend immer tieferes Sichversenken in die Thätigkeit der höhern Kräfte des

45) Plato de legg. X. p. 83 u. ff. Bip. T. IX. — Phileb. p. 234 u. ff. — Timaeus p. 305. — Phaedo p. 223. u. ff. In der Fassung, in welcher er in neuerer Zeit geliefert worden, findet er sich im Tim. p. 302.

46) Phaedo. p. 181.

Geistes in der Erkenntniß jener Ideal-Welt 47) und in einer approximativen Erfassung der absoluten Idee, der Idee der Ideen, d. h. Gottes, zunehmen konnte. Aber daß der Mensch zur wirklichen Anschauung der absoluten Idee hienieden je gelangen könne, hat Plato nirgendwo gelehrt. Wo er von einer solchen Anschauung spricht, da bezieht er dieselbe auf den Zustand der Seele nach dem Tode, wo letztere in den Ort der Ideen, wo Gott selber wohnt, aufgenommen wird 48).

Philo dagegen kennt einen doppelten Weg, zur Erkenntniß des Daseins Gottes zu gelangen; der erste besteht in dem Schlusse aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit des Weltsystems auf einen ordnenden Urheber, also in dem sogenannten physikotheologischen Beweise 49); derselbe ist für die Anfänger in der Philosophie 50); der zweite besteht in einer unmittelbaren Anschauung (ὅρασις) Gottes, durch Gottes eignes Licht vermittelt, welcher aber nur den wahren Verehrern der Gotthei geöffnet ist 51). Es leidet keinen Zweifel, daß Philo diese Vorstellung von Plato herübergenommen; allein er hat sie in einem Sinne geltend gemacht, in welchem sie ihrem Urheber fremd war, und dadurch den Keim zu den Extravaganzen der späteren Alexandriner in Ansehung dieses Punctes gelegt.

Was nun die nähern Bestimmungen des Daseins, so wie der Wesenheit Gottes anlangt, so hat Plato darüber keine bestimmte Ansichten vorgelegt; nach der orientalischen Idee von Gott, als dem durchaus unerfaßlichen, namenlosen, über alle concrete Beziehung erhabenen Wesen, welcher auch er zugethan war, vermochte er das nicht, und er hielt es dazu für unmöglich, die darüber gewonnenen Erkenntnisse Andern mitzutheilen. So heißt es im Timäus 52): „es ist schwer, Gott

47) Phaedo. p. 150 u. ff. — ibidem p. 152.

48) De rep. VII. p. 132, zusammengenommen mit Phaedrus p. 324—27.

49) Mang. I, 107. — II. p 414. — II. p. 414 u. ff.

50) II. p. 216 u. ff.

51) II. p. 415. u. 16.

52) P. 303.

zu finden, unmöglich aber, wenn man ihn gefunden, ihn Allen bekannt zu machen." Soviel geht indeß als gewiß aus seinen Schriften hervor, daß er Gott für ein ewiges, unveränderliches, unkörperliches 53), über alles Endliche und menschlich Beschränkte unendlich erhabenes 54), jenseit des Himmels Gränzen, d. h. jenseit des Planeten-Kreises thronendes 55) Lichtwesen 56) gehalten, und daß er sich als das treueste Symbol der Wesenheit Gottes den menschlichen Geist gedacht hat 57). Bei Philo ist die Idee Gottes durch Hülfe der alttestamentlichen Offenbarung vollendeter; jedoch ist das platonische Element in derselben unverkennbar. Gott ist nach Philo seinem Dasein nach ewig 58), außerweltlich 59), außerzeitlich 60) und außerräumlich, doch letzteres nur, insofern er ohne Gränzen ist, und also wenigstens nicht wie die körperlichen Dinge dieser Welt den Raum erfüllt; dabei ließ er nun doch, grade wie Plato, Gott jenseit des äußersten Aethers, jenseit des Universums thronen 61). Also zu der Abstraction, sich Gott ganz ortlos zu denken, konnte er sich nicht erheben; daher er denn Gott

53) Tim. p. 312. — Laert. III. 63. — Tim. p. 301.

54) De rep. II. p. 251. — Tim. 305.

55) Phaedr. p. 322. T. X. (Vgl. D. Tiedemann: Geist der speculativen Philosophie, II. Band, p. 115.

56) Alcibiad. I. p. 65—68. — Phaedo p. 223, 329. ff. (Vrgl. Tiedemann a. a. O. p. 116).

57) Alcibiad. an dem eben angeführten Orte.

58) Mang. I, p. 277. — 582. — II, p. 386.

59) I, p. 419.

60) I. p. 277.

61) I. p. 505: ἐστὶ δὲ ὅρος αὐτοῦ (τοῦ οὐρανου) ὁ θεός. — Wenn Philo, gleichwie Plato, Gott unkörperlich (ἀσώματος) nennt, so geschah das nur im Gegensatze zu der grobmaterialen Welt; als rein unkörperlich, pur geistig (im Sinne des Christenthums) dachten sich die Alten die Gottheit nicht; und wo sie das versuchten, da zerfloß ihnen dieselbe in ein leeres Abstractum, wie z. B. die Zervane-akerene der Perser ein solches Unding war, das vermöge der Phantasie kaum einen Augenblick festgehalten werden kann.

auch nur seinen Kräften nach (worüber weiter unten) allgegenwärtig, seinem Wesen nach aber nirgendwo sein läßt, aus dem Grunde, weil er keinen Raum erfülle 62). Ueber die Unveränderlichkeit Gottes schrieb er eine ganze Abhandlung: quod deus sit immutabilis. Aus den vielen Stellen, die darüber sprechen, heben wir nur folgende aus: Kann es einen größern Irrthum in Beziehung auf Gott geben, als zu glauben, er ändere sich, da er doch unveränderlich ist 63).

Was Gottes Wesenheit anlangt, so spricht sich in der Philonischen Vorstellung von derselben das allen orientalischen Theologumenen eigenthümliche Moment aus, nämlich die möglich höchste Abstraktheit, und Beziehungslosigkeit, in welcher Gott gedacht wird: Gott ist die reine Einheit, Absolutheit, Insichabgeschlossenheit, das rein in sich selbst Seiende (τὸ ὄν). So heißt es de nominum mutatione: denn das darf man nicht vergessen, daß die Worte: „Ich bin dein Gott" (Gen. XVII, I) uneigentlich und nicht eigentlich zu verstehen sind: denn das Wesen, sofern es wirklich das Wesen, ist ohne Beziehung zu etwas Anderm (οὐχὶ τῶν πρός τι); denn es ist in sich selbst abgeschlossen (αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες), es genügt sich selbst (αὐτὸ ἑαυτοῦ ἱκανὸν) und ist dasselbe sowohl vor Anfang der Welt, als nach dem Untergange des Universums 64). „Gott ist daher ein rein unbegreifliches 65) und so auch ein namenloses Wesen (ἀκατονόμαστον καὶ ἄῤῥητον); welcher Name ihm auch beigelegt werden mag, er muß uneigentlich genommen werden; denn Gott kann nicht anders genannt werden, als das Seiende (τὸ ὄν)" 66). Jeden Namen hielt Philo für ein Abzeichen geschaffener Dinge (γεννητῶν

62) I, p. 425.

63) I, p. 275, ganz unten.

64) I, p. 582.

65) II, p. 218: hier referirt er, wie der Herr das ungebührliche Begehren Moisis, daß er sich ihm zeigen möge, zurückgewiesen, und versichert habe, ein Sterblicher, selbst der Himmel, könne ihn nicht erkennen.

66) I, p. 655.

σύμβολον), wodurch ein Ding in Beziehung zu einem andern Dinge gesetzt werde, und so war ihm für das ὄν kein Name passend, selbst der Name „Gott" nicht. Das Einzige von Gott Erkennbare war ihm seine Existenz 67).

Trotz der Abstraktheit, in welcher er das Wesen Gottes auffaßte, und über welche er sich nicht stark genug ausdrücken konnte, trotz der unendlichen Ferne, in die er dasselbe für alle Fassungskraft des menschlichen Geistes hinausrückte, wies er doch nach dem Vorgange Plato's, und ganz wie dieser, auf ein zwiefaches, inweltliches Symbol der Gottheit hin, auf ein sichtbares und ein unsichtbares. Das sichtbare war ihm die Sonne, das Licht, sofern Gott die Urquelle alles Lichtes sei; das unsichtbare aber die menschliche Seele, sofern sie nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sei 68); in der Angabe des letztern drückt er sich bestimmter aus, als Plato, und er konnte das, weil die Offenbarungslehre in diesem Puncte seinen dunkeln Platonischen Vorstellungen aufklärend und bestimmend entgegenkam. Eben so verhielt es sich in Ansehung der Eigenschaften Gottes, die von Plato blos über alle empirischen Begriffe erhaben vorgestellt, von Philo als absolut vollkommen, d. h. als unendlich, dargestellt wurden.

§. 27.

Philo's Kosmologie.

Eine Schöpfung aus Nichts, d. h. ein absolutes Entstehen der Dinge durch unmittelbare Causalität Gottes, wie sie die positive Offenbarung lehrt, ist von keinem griechischen Philosophen gelehrt worden; man hielt eine solche für absolut unmöglich, weil der Satz: Daß Nichts aus Nichts werde, allgemein als ein über allen Zweifel erhabener angenommen war. Eine Philosophie, in welcher der Verstand das höchste thätige Vermögen ist, muß nothwendig jenen Satz als einen

67) II, p. 415.

68) I, p. 631 unten, und 641 oben: θεῷ γὰρ ὅμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδὲν, ἃ δὲ δόξῃ νενόμισται, δύο μόνα ἐστὶν, ἀόρατόν τε καὶ ὁρατόν· ψυχὴ μὲν, ἀόρατον, ὁρατὸν δὲ ἥλιος.

ewig wahren Grundsatz aufstellen; denn der Verstand ist mit seinem Hauptbegriffe des Seins beschränkt auf das Gegebene; und jenachdem dieses ihm durch den Sinn oder die Phantasie verschiedentlich vorgehalten wird, modificirt er bloß jenen allgemeinen Begriff; er denkt dasselbe entweder als ein eigenschaftliches, oder zuständliches, oder substantiales Sein. Weil aber das absolute Entstehen nichts Gegebenes ist, d. h. durch Sinn und Phantasie nicht geliefert wird, so ist dasselbe also auch kein Object seines Denkens; und wenn er auch vermittelst der Erinnerung und Vergleichung des Inhaltes verschiedener Wahrnehmungen zum Gedanken eines gewissen Entstehens genöthigt werden sollte, so ist dieser Gedanke doch immer vermittelt durch den des Andersgewordenseins eines Beharrlichbleibenden; und das gedachte Entstehen bezieht sich demnach auf das zuständliche Sein und nicht auf das substanziale, und ist sonach kein absolutes, sondern ein relatives. Auch Plato huldigte, befangen im Geiste seiner Zeit, jenem Grundsatze, wie das Aristoteles allen den neuern Gelehrten, die Plato die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts zugeschrieben haben 69), gegenüber bestätigt, indem er versichert, daß alle Physiker in jenem Grundsatze einverstanden seien 70). Unser Philo bekennt sich ausdrücklich zu dem Grundsatze; es ist nach ihm eine doppelte Zerstörung gedenkbar; die eine besteht in Verminderung eines Dinges, die andere in einem gänzlichen Aufheben desselben; letztere erklärt er für unmöglich, und fügt hinzu: „Denn gleichwie Nichts aus Nichts wird: so kann auch Nichts zu Nichts werden" 71). Diese Ansicht war nun mit der ausdrücklichen Lehre der Genesis, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen, vernünftiger Weise nicht zu vereinigen, und Philo scheint das auch gefühlt zu haben; denn er weicht dem Thema,

---

69) Mosheim de creat. ex nihilo ap. Cudw. T. II. p. 287. — Brukker hist. crit. phil. T. I. p. 677.

70) Arist. Phys. I. 4.

71) Mang. II, 488: ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται· οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται.

wo möglich, aus, und wo er nicht umhin kann, dasselbe zu berühren, spricht er zwar von einem Entstehen aus Nichts, versteht aber darunter nicht ein absolutes, sondern, wie wir das weiter unten sehen werden, gleich Plato 72), ein relatives, ein Werden der geformten und lebendigen Welt, aus einer formlosen, todten Ur-Materie.

Jener Grundsatz führte denjenigen Philosophen, der die Einheit des Princips alles Gewordenen nicht fahren lassen wollte, nothwendig zu einer pantheistischen Weltansicht, denjenigen aber, der sich dazu nicht verstehen wollte, eben so nothwendig zur Annahme eines cosmologischen Dualismus, der neben dem intelligenten, göttlichen Princip, noch ein selbstständiges, materiales statuirte. Plato ging den letztern Weg; er nahm neben Gott eine ewige, unsichtbare, formlose, aber für die Annahme aller möglichen Formen fähige Materie an. Wir setzen die Stelle aus dem Timäus, in welcher er sich über diesen Punct ausspricht, her: „Gleichwie der Abdruck nicht anders als bunt und vielartig mit aller Mannigfaltigkeit erscheint; so wird dagegen dasjenige, worin der Abdruck geschieht, nur dann wohl vorbereitet sein, wenn es selbst ohne alle jene Formen ist, welche es anderswoher aufnehmen soll. Denn wäre es einem der in es eingehenden Dinge gleich; so müßte es, da in diesem Falle Dinge von entgegengesetzter Art und ganz von ihm selbst verschiedener Natur in seinem Umfange begriffen wären, dieselben nur schlecht abbilden, indem es schon sein eignes Bild darstellen würde. Daher muß dasjenige, welches Alles in sich aufnimmt, selbst formlos sein, gleichwie diejenigen, welche wohlriechende Salben bereiten, vor Allem darauf bedacht sind, der Flüssigkeit, welche den Wohlgeruch bekommen soll, zuerst allen Geruch zu benehmen; und gleichwie die Formenbildner den weichen Stoff, in welchen sie Abdrücke machen wollen, so lange ebenen bis er die glatteste Fläche erhalten hat, und nirgend mehr ein Eindruck zu sehen ist. Eben so muß das, was die Bilder aller ewigen Dinge in seinem

72) Plato, Sophist. p. 206. Bip. T. II.

ganzen Umfange jedesmal genau ausdrücken soll, frei von allen Formen sein. Daher nennen wir das, was die aufnehmende Mutter aller entstehenden, in die Sinne fallenden Dinge ist, weder Erde, noch Luft, weder Feuer, noch Wasser, noch irgend etwas, das aus ihnen oder auch woraus sie selbst hervorgegangen sind; sondern ein aller sinnlichen Wahrnehmung Entzogenes, Formloses und Allumfassendes, welches auf irgend eine unerforschliche Weise an dem Vernünftigen Theil hat, und dessen Erkenntniß wir ohne zu irren, für äußerst schwer erachten."

Man sieht hierin das Bestreben, die Ur-Materie in der möglich höchsten Abstraction zu denken, um sie dadurch zur Umbildung in alle möglichen concreten Formen desto fähiger zu machen. Dieses Bestreben zeigt sich auch bei den Vorgängern Plato's von Thales, dem Milesier, herab. Letzterer setzte als das Urprincip aller Dinge das Wasser, das von der, erst später entstandenen, Weltseele durchdrungen ward; sein Schüler Anaximander schritt fort in der Abstraction, indem er das Urprincip in einem Mitteldinge zwischen Wasser und Luft bestehen ließ, dem er Unendlichkeit zuschrieb, und welches er allen Formen der bestehenden Welt als unveränderliches Substrat unterlegte. Dessen Schüler Anaximenes nahm als das Grundwesen die Luft an, der er aber Leben und Empfindung zulegte. Bei dieser fortwährenden Verfeinerung und Vergeistigung des Urwesens konnte es nicht ausbleiben, daß man allmählig auf einen Dualismus zwischen Materie und Geist hingeführt wurde; den Schritt dazu that der Klazomenische Weise Anaxagoras. Die todte Materienmasse ließ er, indem er glaubte, aus Nichts könne Nichts werden 73), von Ewigkeit sein, und durch den Verstand (νοῦς) geordnet werden 74).

Diese bestimmte Scheidung zwischen Materie und Geist vollendete Plato; allein die in der angeführten Stelle ausgesprochene Meinung, was aller Formen fähig sein sollte, müsse

---

73) Anaxagoras war der erste, der diesen Satz ausdrücklich aussprach.
74) Arist. phys. VIII, 1.

nothwendig selbst formlos sein, bestimmte ihn zu einer Lehre von der Materie, wodurch letztere in ein reines Nichts aufgelöst wurde; er entkleidete sie von allen Zuständen und Eigenschaften, und eine materiale Substanz ohne Zustände und Eigenschaften ist ein reines Unding; und so zeigt sich denn hier auffallend, in welche Inconsequenzen eine Verstandesphilosophie sich verwickelt, denn während das Unvermögen, sich über die Erfahrung zu erheben, den Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, erzeugte, erzeugte eine völlige Nichtachtung aller Erfahrung die Idee einer formlosen Materie.

Diese formlose Materie war von Ewigkeit durch eine ihr eigenthümliche Kraft, in Bewegung, aber in einer unordentlichen; im Timäus heißt es: „Denn da Gott wollte, daß alles gut, nichts aber, soweit dies nur irgend möglich, schlecht sei; so umfaßte er alles Sichtbare, das sich jedoch nicht in durchgängiger Ruhe, sondern in unordentlicher und unvollkommner Bewegung befand, und führte es aus dieser Unordnung zu der Ordnung, welche er vor allem als die schönste achtete 75).

Philo nahm in seiner blinden Anhänglichkeit an die Vorstellungsweise Plato's auch dessen Begriff von der Materie in seine Theosophie herüber, ließ ihn jedoch einige Modificationen erleiden, die indeß nicht sowohl die Frucht einer selbstständigen philosophirenden Thätigkeit waren, als vielmehr des Unvermögens, ihn in der Abstractheit, in welcher Plato ihn gegeben, stets festzuhalten, wie das aus der schwebenden Unbestimmtheit, in welcher er allenthalben bei ihm erscheint, ersichtlich ist. Die Inconsequenz, welcher Plato in der Bestimmung jenes Begriffs sich schuldig machte, tritt bei ihm noch greller hervor, indem er die Materie in einem concretern Sinne auffaßte, und nun doch nicht unterließ, derselben die platonischen Epitheta beizulegen. Die Materie war ihm gewöhnlich das Material der Welt, und zwar ein, aus den vier Elementen: Feuer, Licht, Erde und Wasser, bestehendes Gemisch 76), als welches er sie

75) Tim. 305. Ferner p. 350.

76) Mang. I. p. 162: Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν

in folgender Stelle näher bezeichnet: ἦν γὰρ (ἡ οὐσία) ἐξ ἑαυτῆς ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστὴ 77).

Diese concretere Gestaltung, welche er der Materie zulegte, bestimmte ihn nun auch, abweichend von seinem Vorgänger, die gänzliche Passivität und Receptivität derselben zu behaupten. Die Materie war ihm durchaus etwas Todtes (νεκρὸν), Unbeseeltes (ἄψυχον), an sich Unbewegliches (ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ), Passives (παθητὸν) im Gegensatze gegen Gott als die wirkende Ursache (τὸ δραστήριον αἴτιον) und das Leere, Verlassene und Entbehrende im Gegensatze gegen Gott, als die Fülle des Seins und der Kraft 78); eine Vorstellung, die später bei den Gnostikern wiederkehrt in dem Gegensatze der Materie, als des Leeren (κένωμα) zu Gott, als der Fülle (πλήρωμα). Indem er nun die Materie als etwas durchaus Qualitäten- Form- und Lebloses auffaßte, betrachtete er sie auch, ganz wie Plato, als relatives Nichts (μὴ ὄν) 79), d. h. als Etwas, was noch in keine bestimmte Form gebracht ist; und diese Unterscheidung zwischen absolutem und relativem Nichts liegt auch überall da im Hintergrunde, wo er sich, um nicht mit den Lehren der Offenbarung in offenbaren Widerspruch zu treten, über eine Schöpfung aus Nichts so stark, als möglich, ausdrückt 80).

Nachdem wir die Natur der präexistirenden Materie, als des einen Princips aller gewordenen Dinge kennen gelernt haben, stehen wir an der Darstellung der Theorie der Weltschöpfung, oder vielmehr Weltbildung, wie sie Plato sich

ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη. ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη.

77) Mang. I. p. 5.

78) Mang. I. p. 575. — I. p. 2. — p. 52 heißt es: αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων. — Ferner p. 88. πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθε καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.

79) I. 19.

80) I. 632.

dachte, und wie sie etwa von Philo unter dem belehrenden Einflusse der mosaischen Schöpfungstheorie modificirt worden ist. Nach Plato wohnte Gott, wie wir bereits früher vorgelegt haben, jenseit des Planetenkreises, und unter ihm tobte die Materie in unordentlicher, wilder Bewegung; der Beweggrund nun, der Gott zur Umwandlung dieser formlosen und unordentlichen Materie in die jetzige geformte und geordnete Welt bestimmte, war seine Güte; „Er (Gott) war gut," heißt es im Timäus, „und aus dem Guten wird nie und nirgends Neid erzeugt; neidlos also, wollte er, daß Alles ihm möglichst ähnlich werde"; weiter unten: „Gott wollte, daß Alles gut sei" 81). Hierin ist Philo völlig mit ihm übereinstimmend 82). Bei der weitern Ausbildung der kosmogonischen Theorie ging Plato sofort von seinem Begriffe von der präexistirenden Materie aus; sie war ihm formlos und in unordentlicher Bewegung, die Welt aber, wie sie dermalen besteht, war geformt und in regelmäßiger Bewegung, und somit waren die beiden letzten Momente der Materie bei der Weltbildnng von Gott hinzugethan worden. Von diesem Hinzuthun, worin das Wesentliche der Weltbildung bestand, und von denjenigen Momenten, die dasselbe in Gott nothwendig voraussetzte, ging er sofort bei der Bestimmung der Weise, in welcher Gott bei der Weltbildung thätig gewesen, aus. Form und ordentliche Bewegung sind nur das Product einer vernünftigen Intelligenz. Diese vernünftige Intelligenz (νοῦς) postulirte er als die erste Bedingung der Weltentstehung in Gott; Gott war ihm daher der ewge νοῦς. Dieser νοῦς, den er für den ganzen Gott, als die ewige, vernünftige Intelligenz, nimmt, mußte sofort ein Vorbild von der Welt produciren, gleichwie der Künstler eine Idee, ein

81) Tim. p. 305. ἀγαθὸς ἦν (sc. ὁ θεὸς), ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνοςς· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Ferner: βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα. . . .

82) Mang. I. p. 585.

Vorbild des Kunstwerkes erzeugen muß, bevor das Kunstwerk selbst in die äussere Erscheinung dargebildet wird. Diese Uridee der Welt, diese intelligible Welt nun war vor der Entstehung der wirklichen Welt von Ewigkeit in Gott vorhanden: „wenn aber," heißt es im Timäus, „diese Welt schön ist und ihr Künstler gut, so leuchtet ein, daß er das Ewige zum Vorbilde gehabt, nicht aber — was zu sagen schon Unrecht wäre — das Entstandene. Offenbar ist das Ewige das Vorbild: denn die Welt ist das schönste aller erschaffenen Dinge, und der Künstler vollkommen gut. Auf solche Weise entstanden, ist sie nur für die Vernunft und Besonnenheit begreiflich und ewig dasselbe. Da sich dies nun so verhält, so ist diese Welt nothwendiger Weise das Nachbild einer andern (αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι) 83). Nach dieser Uridee, die Plato in sofern Gott selbst nennt, als sie den göttlichen νοῦς oder λόγος, und dieser wieder die göttliche Wesenheit ausmachte, wurde diese Welt gebildet in der Art, daß die einzelnen Vorbilder der einzelnen Gegenstände, d. h. die einzelnen Ideen, deren Inbegriff die Totalidee, den λόγος, constituirte, sich in die formlose Materie gewisser Maßen einprägten 84). Die der Materie ursprünglich eigenthümliche unordentliche, regelwidrige Bewegungskraft (die böse Weltseele) wurde nun in Verbindung mit dem in der Welt objectivirten λόγος, oder — in Bezug auf die Einzeldinge aufgefaßt — in Verbindung mit den in den einzelnen Gegenständen objectivirten Ideen, ordentlich und regelmäßig, und bildete die gute Weltseele, welche das Universum von seinem Mittelpuncte aus durchdrang. So heißt es im Timäus, S. 305: „Nachdem er dieses erwogen, bildete er den Verstand (νοῦν) der Seele (ψυχῇ) ein, die Seele aber dem Körper, und stellte so das Universum in seiner schönen Vollkommenheit dar."

---

83) Tim. p. 303.

84) Plat. Phaedo. p. 227. ff. — Parmen. p. 83. T. X. — de rep. X. p. 284. — Parmen. p. 84. T. X.

Auf diese Weise war nun das Ideale mit dem Realen vereinigt, aus der Verbindung der beiden Urprincipien, dem idealen, intelligenten und dem realen, materialen, die Welt in ihrer jetzigen Form hervorgegangen.

Uebersieht man dem Philosophen die falsche Voraussetzung einer ewigen, formlosen Materie, so findet man im Uebrigen seine Theorie der Weltbildung in der Abstraction, in welcher wir sie vorgelegt haben, durchaus vernünftig und richtig; denn sie besteht, entkleidet von allem Bildlichen, in der einfachen und wahren Lehre: Die Idee dieser Welt sei von Ewigkeit in Gott vorhanden gewesen, und er habe sie in der Zeit durch seine Macht realisirt. Allein man kann nicht sagen, daß Plato seine Theorie in dieser Abstractheit stets festgehalten; er verlor sich zuweilen in concrete Vorstellungen, in welchen er den λόγος, die Ideen und die Weltseele als etwas außer Gott selbstständig Bestehendes, der geformten Welt Inhärirendes erscheinen läßt, so wie wenn man sich vorstellt, die Totalidee des Kunstwerkes, die der Künstler in seinem Geiste gebildet, so wie die einzelnen Ideen, aus denen sie zusammengesetzt ist, gingen in das Kunstwerk über, versubstanzialisirten sich in demselben. Die Theilnahme der Phantasie an dem Philosophiren des Plato veranlaßte diese Verirrung, die übrigens für die Sache nicht von wesentlichem Nachtheil gewesen wäre, wenn er die Vorstellung immer als eine bildliche betrachtet und behandelt hätte. Dies versäumte aber Plato; er entwickelte aus derselben Resultate, zu welchen sie, im unbildlichen Sinne genommen, keineswegs hätte hinführen können. Das Moment aber, was in dieser Verirrung für unsern Zweck besonders wichtig ist, besteht darin, daß dieselbe die Grundlage zu einem feinen Emanatismus involvirt, den wir bei unserm Philo in einer bestimmtern und concretern Form werden hervortreten sehen.

Es ist bereits oben bemerkt worden, daß Philo mit Plato völlig übereinstimme in der Annahme, der Beweggrund, der Gott zur Schöpfung der Welt bestimmt habe, sei seine Güte gewesen; durch sie bewogen, trat Gott aus seiner Verborgenheit

heit, aus seinem Sein in sich selbst, heraus und zwar durch sein Wort (λόγος). Bei Philo tritt die alte orientalische Unterscheidung zwischen einem verborgenen, in sich selbst seienden, durchaus beziehungslosen Gott (dem ὄν), und dem sich zum Behufe der Schöpfung durch das Wort (λόγος) offenbarenden, aus seiner unergründlichen Tiefe und Verborgenheit heraustretenden Gott, bestimmter hervor, als bei Plato. Durch das Wort wird die Offenbarung des in sich verschlossenen Geistes vermittelt. Dem Worte aber liegt nothwendig ein Gedanke, eine Idee zum Grunde, denn jenes ist bloß der Ausdruck des Gedanken, das denselben offenbarende Symbol; diese psychologisch wahre Unterscheidung, von welcher wir bei Plato schon Aeußerungenen finden, drückte Philo in der Unterscheidung zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und einem λόγος προφορικὸς aus 85), und trug sie, wenn auch nicht ausdrücklich, denn doch, wie es aus seinen weitern Entwickelungen einleuchtet, in seiner Speculation auf das Verhältniß des doppelten **göttlichen** λόγος über. In Beziehung auf den λόγος ἐνδιάθετος geht er ganz in die Vorstellungsweise Plato's ein. Der λόγος ist ihm als solcher (als λόγος νοητὸς) das Vorbild der Welt (παράδειγμα) 86), die Idealwelt (κόσμος νοητὸς) 87), Umfang der Ideen (ἰδέα ἰδεῶν) 88); und er ver-

---

85) Mang. II. p. 154: *Διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ πάντι, καὶ ἐν ἀνθρόυπου φύσει. Κατὰ μὲν τὸ πᾶν, ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστὶν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο. Ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μὲν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων· καὶ τοῦ μὲν ἐστι χώρα τὸ ἡγεμονικὸν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν, γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιΐα.*

86) Mang. I. p. 4.

87) Mang. I. p. 5: *Εἰ δέ τις ἐθήλεσεις γυμνοτέροις χρῆσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον ἔποι, τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον.*

88) ibidem, unten.

gleicht ihn mit der idealen Stadt, die der Baumeister in seinem Geiste beschreibt, bevor er die körperliche Stadt nach dem unkörperlichen Muster aufbauet. Weil aber Gott kraft seiner vollkommenen Güte die Welt möglich vollkommen schaffen wollte, so mußte auch das Vorbild möglich vollkommen sein; der *λόγος* ist daher das vollkommene Ebenbild (*εἴκων*) Gottes; und weil er ein Erzeugniß der göttlichen Thätigkeit ist, und zwar das erste zum Behufe seiner Offenbarung durch die Schöpfung, so kann man ihn den ältern Sohn der Gottheit (*υἱος πρεςβύτερος, πρεσβύτατος, πρωτόγονος θεοῦ*), und dem entsprechend die Sinnenwelt den jüngern Sohn (*υἱος νεοτερὸς*) nennen.

So wie diese Vorstellung vom *λόγος* der platonischen durchaus entspricht; so sind auch nun die Ideen ganz die platonischen; sie sind einzelne Musterbilder der einzelnen Dinge dieser Welt, und als solche im *λόγος*, der Idee der Ideen, enthalten, bilden mit ihm die Idealwelt (*κόσμος νοητὸς*), und sind mit ihm wesenloser, immaterialer, rein geistiger, göttlicher Natur.

Der *λόγος προφορικὸς* ist aber die welt-bildende und erhaltende Gotteskraft, die göttliche Mittelpotenz der Schöpfung und Erhaltung der Welt, gleichwie das Wort der hervortretende, nach außen wirksame Gedanke ist. Er ist das Organ (*ὄργανον*) 89), wodurch Gott die Welt erschaffen 90), der Zertheiler (*τομεὺς*) der ursprünglich chaotischen Materie (vergl. Note 76), aber auch wieder das Band, wodurch dieselbe verbunden und zusammengehalten, so wie die ordnende Kraft, wodurch sie regiert wird 91). Bei dieser Vorstellung vom *λόγος* vermochte er denselben in der Abstractheit, in

---

89) Mang. I. p. 162, in der Mitte (S. Note 76).

90) II. p. 225: *λόγος δὲ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ δἰ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.* — Ferner I. p. 165, oben: *διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο.*

91) II. p. 155. — p. 142. — Ferner I. p. 437. *λόγος ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσὶν εἰληφότων, οὗ καθάπες ὄιακος ἐνειλημμενός ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα·...*

welcher er ihn früher, nämlich als bloße Idee (geistiges Modell) in Gott, aufgefaßt hatte, nicht mehr fest zu halten; er ließ ihn aus der göttlichen Wesenheit zu einem substanzialen, selbstständigen, selbst-persönlichen Dasein ausgeschieden werden. Als solcher war er ihm der hohe Priester (ἀρχιερεὺς) 92) der Mensch Gottes (ἄνθρωπος θεοῦ) 93), der Erzengel (ἀρχάγγελος), der älteste Engel (πρεσβύτατος ἄγγελος), der Anfang (ἀρχή) 94), der Wächter Israels (ὁρῶν Ἰσραήλ), der Mittler (ἱκέτης, παράκλητος) 95).

Dieser Vorstellung von dem λόγος προφορικὸς gemäß mußten nun auch die Ideen, die einzelnen den λόγος constituirenden λόγοι, consequenter Weise als nach außen hin wirksam gedacht werden; und in dieser nach außen hin gerichteten Thätigkeit nennt Philo sie Kräfte (δυνάμεις); jedoch bleiben sie als solche in demselben Verhältniß zum λόγος, in welchem sie als Ideen zu ihm stehen; war der λόγος früher die Idee der Ideen (ἰδέα ἰδεῶν), so könnte man ihn jetzt die Kraft der Kräfte (δύναμις δυνάμεων) nennen. Durch diese wirksamen Ideen wurde die Welt gebildet, und wird durch dieselben erhalten: sie erstrecken sich in wohlgeordneten Reihen vom äußersten Ende der Erde bis zum äußersten Ende des Himmels, zum Wohnsitze Gottes hin; und Gott verrichtet durch sie, indem er selbst mit der Welt nicht in unmittelbare Berührung treten kann 96), alles das, was für ihn selbst un-

---

92) Mang. I. p. 563.

93) Mang. I. p. 411.

94) Mang. I. p. 427. Der Ausdruck ἀρχὴ war aus den ersten Worten der Genesis hergenommen: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεος. Das ἐν nahmen die Alexandriner für διὰ und ἀρχὴ für λόγος.

95) Mang. II. p. 247. — Ferner II. p. 155. — Ferner I. p. 501: τῷ δὲ ἀρχαγγελῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος, ὁ δ᾽αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ, πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.

96) Mang. I. p. 630. — II. p. 261, unten.

schicklich wäre 97). Allein auch diese Kräfte wurden nun, gleich dem λόγος, für selbstständige, persönliche Träger der göttlichen Eigenschaften angesehen; es erweiterte sich also die eine vermittelnde Gotteskraft, zu einem unübersehbaren, das Ganze All durchdringenden, Kräftesystem. Der ganze Luftraum wird angefüllt von unsichtbaren Geistern, die im Dienste des höchsten Gottes wirksam sind; eine Ansicht zu deren Entstehung die Offenbarungslehre von den Engeln, mit welchen Philo seine Kräfte identificirte 98), das Ihrige beigetragen haben mag.

Es ergibt sich aber hier offenbar ein Widerspruch in den Ansichten unseres Philosophen. Er betrachtet die Kräfte in ihrer abstracten Bedeutung als das Wesen Gottes constituirende Eigenschaften in ihrer Relation auf die Welt; und dann ist es Gott doch wieder selbst, der mit der Welt in unmittelbare Verbindung tritt; er betrachtet sie als von Gott getrennte, selbstständige und persönliche Wesen; und dann muß er sie doch, seinem Grundsatze: „aus Nichts wird Nichts" getreu, aus dem Wesen Gottes haben emaniren lassen, eine Annahme die mit der Unveränderlichkeit Gottes nicht zu vereinigen ist. Die Versubstanzialisirung und Verhypostasirung der göttlichen Ideen oder Kräfte außer Gott mußte Philo nothwendig zu der Annahme einer Emanation hinführen, über die sich zwar keine ausdrücklichen Aeußerungen in seinen Schriften finden, auf welche jedoch das Bild, dessen er sich für das Hervorgehen der Kräfte aus der Gottheit bediente, nicht undeutlich hinweist. Er stellte jenes Ausgehen nämlich dar unter dem Bilde des Ausströmens der Strahlen aus der Sonne, und demgemäß dachte er sich die Kräfte als fortwährend aus dem Urwesen ausströmend und in dasselbe wieder zurückströmend, und ihre Wirksamkeit auf die Welt ließ er erst nach ihrem Ausgeschiedensein aus dem ὄν beginnen. Die beiden Grundsätze, daß aus Nichts Nichts werde und

---

97) I. p. 464. — Ferner: I. p. 431.
98) I. p. 431. —

daß Gott mit dem vorhandenen Stoffe nicht in unmittelbare Verbindung treten könne, welche beide offenbar durchaus falsch sind, mußten solche Inconsequenzen nothwendig erzeugen. Denn eine göttliche Idee oder Eigenschaft, als zum Wesen Gottes gehörend, könnte, als solche, eine Mittelpotenz zwischen Gott und der Materie nicht bilden; sollte sie aber zu einer selbstständigen Existenz aus dem göttlichen Wesen ausgeschieden werden; nun so war sie göttlicher Substanz, und der Emanatismus war gegeben. In diesen Vorstellungen haben wir offenbar den Keim zu den spätern gnostischen Aeonen- und Emanationstheorieen, die sich von jenen nur durch die gröbere, mehr orientalisirte Form, in welcher sie hervortraten, unterschieden.

Eine besondere Beachtung verdient noch die philonische Vorstellung von der, bei den Gnostikern eine so bedeutende Rolle spielenden, Weisheit (σοφία). Gleich wie Philo die einzelnen göttlichen Eigenschaften zu eben so vielen Kräften machte, z. B. die Macht (ἐξουσία), die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), die er in ihren besondern Beziehungen zur Welt-Schöpfung und Erhaltung wieder in untergeordnete Kräfte eintheilte, z. B. in die δύναμις βασιλικὴ, κολαστικὴ, νομοθετικὴ u. s. w. 99); so rechnete er auch die Weisheit (σοφία) zu den Kräften; und zwar räumte er ihr unter denselben einen vorzüglichen Platz ein. Diesen Platz verdient sie allerdings, sofern ohne sie die Welt nicht die beste und vollkommenste sein konnte, welche sie doch, als Nachbild des vollkommensten Urwesens, sein sollte. Als die Fähigkeit, bei der Ausführung des vollkommensten Weltplanes umsichtig und auf eine dem Zweck möglichst angemessene Weise zu disponiren, war sie mit dem λόγος aufs innigste verwandt, und von demselben unzertrennlich. Ihre hohe und wichtige Stellung in dem Systeme der Kräfte wollte Philo auch in dem Bilde aussprechen, in welchem er die Weisheit als Gattin des höchsten Gottes darstellte, und durch diese Verbindung die Welt

---

99) Mang. II. p. 150. — Ferner I. p. 560.

erzeugt werden ließ, die, als geborner Sohn, Gott zum Vater und die Weisheit zur Mutter habe 100).

Endlich kommt in den Schriften unseres Philo auch noch ein πνεῦμα τοῦ θεοῦ vor, jedoch nur da, wo der Text des alten Testaments das Wort hergibt; und Philo läßt sich auch von jenem in der Bestimmung des Sinnes, den er dem Worte unterlegt, leiten. Er nimmt es erstens im physischen Sinne und zwar in der Bedeutung von Luft 101), und zweitens im geistigen Sinne, als die Kraft Gottes, durch welche dem Menschen die vernünftige Seele eingeflößt wurde 102); und als solche war sie vom λόγος nicht verschieden. Dann spricht Philo endlich noch von einem prophetischen Geiste, und versteht darunter den göttlichen Geist, sofern er dem Menschen mitgetheilt wird, und in ihm die Erkenntniß der Wahrheit, insbesondere der Zukunft erwirkt 103), und zwar der Art erwirkt, daß bei dem Walten des Geistes im Menschen, letzterer sich durchaus passiv, als ein bloßes Organ des erstern, verhält 104).

Nach dieser Darstellung der Mittelpotenzen, als Bedingungen der Möglichkeit der Weltentstehung, schreiten wir zu der Exposition der platonischen und philonischen Ansichten über die weitere Weltbildung fort. Obgleich Plato Gott als getrennt von der Welt sich dachte, so war doch, mit der

100) Mang. I. p. 361, unten und 364, oben.

101) Mang. I. p. 265.

102) Mang. I. p. 50. ff.

103) Mang. II. p. 175. p. 58. p. 108.

104) Mang. I. p. 510, oben. — Ferner II. p. 343.

Wer die christliche Lehre von der Trinität in Philo findet (wie z. B. Mangey in der Vorrede zu dessen Werken), der hat sie vorher in denselben hineingetragen. Zum Beweise dieser Behauptung genügt die Bemerkung, daß neben der Kraft des λόγος und des πνεῦμα noch eine Kraft der σοφία vorkommt, die noch einen höhern Rang einnimmt, als das πνεῦμα; und daß man so eben so gut eine Viereinigkeit, als eine Dreieinigkeit in den Schriften Philo's sich herauslesen kann.

Vorstellung von der substanzialen Natur seiner Ideen und von deren Vermischung mit der Materie eine gewisse pantheistische Weltansicht nothwendig gegeben; denn die Ideen waren wesentlicher, göttlicher Natur und in ihnen durchdrang daher eine göttliche Substanz das ganze Universum. Diese pantheistische Vorstellung legte er wirklich seinen weitern kosmogonischen Bestimmungen zum Grunde; den Grad der Vollkommenheit der einzelnen Geschöpfe ließ er nach dem Mehr oder Minder der Ideensubstanz, aus denen sie bestanden, bestimmt werden. In den Gestirnen dachte er sich die Ideen nur durch einen sehr geringen Beisatz von ungöttlicher Materie getrübt, und daher waren diese ihm die vollkommensten körperlichen Bildungen; sie waren lebendige Wesen, werden Götter 105), Dämonen 106) genannt; ihnen wird das Geschäft der Bildung der niederen Thierarten übertragen, nämlich Formung der Körper und die Verbindung der Seele mit demselben 107); sie

105) Plato, Tim. p. 323.

106) Tim. p. 324.

107) Tim. p. 326. In der Rede, die Gott an die Dämonen hält, heißt es: „Götter, aus Göttern erzeugt, deren Demiurg und Vater ich bin .... höret und begreift meine Befehle: Drei Geschlechter von Sterblichen sind uns noch zu erzeugen übrig, ohne deren Schöpfung der Himmel unvollendet wäre, und nicht alle Geschlechter der Lebendigen in sich fassen würde; diese muß er aber umfassen, um vollendet und vollkommen zu seyn. Werden diese aber aus mir gezeugt und ins Leben gerufen, so sind sie den Göttern gleich. Damit sie nun sterblich gezeugt werden und alles sich vollende, so sollt ihr selbst, eurer Natur gemäß, die Erzeuger der Thiere sein, und die Kraft nachahmen, welche ich bei eurer Geburt bewiesen. Jedoch will ich euch den Saamen und den Keim von demjenigen unter diesen Thieren mittheilen, welches den unsterblichen ähnlich sein soll, als Anführer des ganzen Geschlechts mit Recht das göttliche genannt wird, und zu denjenigen gehört, die stets der Gerechtigkeit und euch sich zu unterwerfen geneigt sind. Das Uebrige werdet ihr ausführen, indem ihr das Sterbliche mit dem Unsterblichen verknüpfend, lebendige Thiere vollendet und gebäret,

sind ferner Mittler zwischen Gott und den Menschen, theilen den göttlichen Willen den Menschen sowohl im schlafenden, als wachenden Zustande mit, geben der Gottheit von dem Betragen der Menschen Nachricht, verrichten Wahrsagungen, Prophezeihungen, Bezauberungen und alle derartigen übernatürlichen Dinge — und dies Alles, weil Gott mit den Menschen nicht in unmittelbare Gemeinschaft treten kann 108). In diesen Lehren legte er offenbar den Keim zu der Magie und allen den theosophischen Schwärmereien, die in der spätern Zeit in den burleskesten Formen hervorgetreten sind.

Was nun unsern Philo anlangt, so ist er auch in Ansehung der weitern Ausbildung seiner Kosmologie in die platonischen Vorstellungen durchaus eingegangen. Die Welt zerfällt in Himmel und Erde; jener ist die Behausung der Unvergänglichen, diese der Heerd der Sterblichen 109). Ueber dem Monde beginnt der Himmel, eine Königsburg (βασίλειον ἱερώτατον) 110), in verschiedene Sphären abgetheilt. Die Sterne sind lebendige, geistige, höchst vollkommene Wesen 111) nicht ohne Einfluß auf die äußere Natur; nebst ihnen gibt es aber noch unzählige Geister (ψυχαί) im Himmels- und Luftraum, von der Schrift Engel oder Logoi, von den Griechen aber Heroen und Dämonen genannt, welche Zwischenboten zwischen Gott und den Menschen sind 112), und denen Gott seiner unwürdige Geschäfte überträgt, z. B. die Erschaffung des menschlichen Körpers und der unvernünftigen Seele 113). Diese Geister sind anderswo wieder eben so viele Kräfte (δυνάμεις), und hieraus erhellet, was wir bereits oben

---

sie durch dargereichte Nahrung vermehret, und die aufgelösten wieder in euch aufnehmet."

108) Conviv. p. 229, 239.

109) Mang. II. 387.

110) Mang. II. 164.

111) Mang. I. 34. — II. 226.

112) Mang. I. 331, unten und 332, oben. Ferner. Mang. I. 641 und 42.

113) Mang. I. p. 16 und 17.

bemerkten, daß Philo Kräfte und Engel für identisch hält. Letztere sind eine Modification von jenen, die ihm durch den Text der Schrift aufgenöthigt wurde, und zwar die concreteste, in welche sich seine ursprünglichen abstracten göttlichen Ideen haben hinüberbequemen müssen. Zwar redet er auch von bösen Engeln, weil die Offenbarung ihr Dasein lehrt; allein weil dieselben in sein System, nach welchem die Engel aus Gott hervorgegangen, nicht passen konnten, so schiebt er solche Geister dafür ein, die sich von der Liebe zur Materie besiegen ließen, und in die Leiber hineinstürzten, also Menschen, bei welchen die Existenz des Bösen durch das materiale Element, durch das Fleisch vermittelt wurde 114).

§. 28.

Philo's Anthropologie.

Plato ließ sich in seinen anthropologischen Untersuchungen von der Erfahrung leiten. Das Höchste in der Menschennatur war ihm die vernünftige Intelligenz (*νοῦς*), die er daher allein unmittelbaren göttlichen Ursprungs, und als solche unsterblich sein ließ; dieser verbanden die Dämonen das Sterbliche (*θνητὸν*), (vrgl. Note 107). Letzteres zerfiel wieder in den Leib (*σῶμα*) und das niedere psychische Lebensprincip (*τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος*). Jedoch auch zwischen den Aeußerungen dieses letztern bezeugt die Erfahrung in Ansehung ihrer Annäherung an das Geistige einen Unterschied: die niedern Begehrungen, die Aeußerungen des Nahrungs- und Geschlechtstriebes stehen allerdings tiefer, als die psychischen Gefühle und Leidenschaften, z. B. Traurigkeit, Freude, Furcht, Kühnheit, Zorn u. s. w. und daher ließ Plato das Princip jener (das *ἐπιθυμητικον*) im Unterleibe, das Princip dieser aber (den *θυμος*) in der Brust seinen Sitz haben, so daß also dieses der Vernunft, die er im Kopfe thronen ließ, näher und deren lenkenden Einfluß unmittelbar unterworfen war, während jenes bloß mittelbar durch den *θυμὸς* den Einfluß der Vernunft erfahren konnte 115).

114) Mang. I. p. 263 u. ff.

115 Plat. Tim. p. 387: *οἱ δὲ* (sc. *θεοὶ γεννητοί*) *μιμούμενοι, παρα-*

Auch Philo schrieb die Bildung des Menschen Gott nicht allein zu, sondern er ließ, wie sein Vorgänger, Andere daran Antheil nehmen, und namentlich die Kräfte (*δυνάμεις*); eine Bestätigung dieser Ansicht fand er in der Stelle (Gen. I. 26.), wo Gott spricht: „Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde," indem er das: „Lasset uns" eine Hindeutung sein ließ auf die Mehrzahl der Bildner, die an der Entstehung des Menschen Antheil genommen 116). Ein Grund für diese Theilnahme der Kräfte an der Bildung des Menschen ist ihm der Umstand, daß im Menschen durch die Zusammensetzung desselben aus Vernünftigem und Unvernünftigem das sittlich Böse realisirt ist, dessen unmittelbarer Urheber Gott unmöglich sein konnte 117). Der Mensch ist nun ausgezeichnet unter allen Erdenwesen durch das ihm inwohnende geistige, göttliche Element, die *ψυχὴ λογικὴ* 118), das *πνεῦμα* 119),

---

λαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν, ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον· . . . . καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅ τι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, αὐχένα μεταξὺ τιθέντες, ἵνα εἴη χωρίς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσι καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι, τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον πεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τὸ μετέχον ὖυν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, οποτ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι.

116) Mang. I. 556.

117) Mang. I. p. 16 u. 17.

118) Mang. II. 668. — p. 356.

119) Mang. II. 356.

ψυχὴ ψυχῆς 120), νοῦς 121), λόγος 122). Mit dieser ist aber verbunden die unvernünftige Seele (ψυχὴ ἄλογος) 123), welche er, ganz wie Plato, in den ϑυμὸς und die ἐπιϑυμία eintheilt 124). Jene vernünftige Seele, die bereits vor der Vereinigung mit dem Körper bestanden 125), war nach dem vollkommenen Ebenbilde der Gottheit oder ihres λόγος geschaffen 126), und mit der sinnlichen Seele, welche im Blute ihren Sitz hat 127), im Leibe, als in einem unreinen Gefängnisse, worin die Leidenschaften wurzeln, vereinigt 128). Gleichwie nun Philo im Menschen eine ψυχὴ λογικὴ und eine ψυχὴ σαρκικὴ unterscheidet 129), so theilt er auch die Menschen überhaupt, jenachdem jene oder diese in ihnen mehr die Oberhand hat, in zwei Klassen, in solche, die im Geiste leben (ἐν πνεύματι βιοῦντες), und in solche, die im Fleische Leben (ἐν σαρκὸς ἡδονῇ ζῶντες) 130).

Nach Plato war der dem niedern psychischen Lebensprincip eigenthümliche Hang zur Unordnung, zum Widerstreben gegen den Geist, als das Princip der Ordnung, in dem materialen Elemente, aus dem dasselbe bestand, gegründet 131), und die Vervollkommnung des Geistes, war sowohl in theoretischer als practischer Beziehung, von der immer zunehmenden Herrschaft desselben über jenes psychische Princip abhängig; eine Vervollkommnung, die er dem freien Willen des Menschen anheim gegeben sein ließ. Die Vervollkommnung des Geistes in

---

120) Mang. I. p. 15.
121) Mang. ibidem.
122) Mang. I. p. 17.
123) Mang. I. p. 48.
124) Mang. I. p. 408. — II. p. 350.
125) Mang. II. p. 37.
126) Mang. I. p. 15 u. 16.
127) Mang. II. p. 356. — I. p. 207.
128) Mang. I. p. 437. —
129) Mang. I. p. 207.
130) Mang. I. p. 481.
131) Plato. Tim. 331.

theoretischer Hinsicht bestand darin, daß letzterer sich gewöhne, aus dem ganzen Körper sich zu sammeln, sich von demselben, wie von Fesseln, zu lösen 132), und so sich immer tiefer in das reine Denken des Verstandes zurückzuziehen, in der Erkenntniß göttlicher Ideen, die das Wesen der Dinge ausmachen, fortzuschreiten, und auf diese Weise sich der Anschauung der absoluten Idee d. i. der Gottheit anzunähern. Diese theoretische Vervollkommnung zieht die practische nothwendig nach sich; denn hat der Mensch sich erst zur Vernunfterkenntniß der Ideen, und darin zum Erschauen des Wahren, Guten und Vollkommenen 133), so wie ebenfalls zur Erinnerung an das, was die Seele im Zustande ihrer Präexistenz vom Wahren und Göttlichen erfaßt hat, erhoben 134), so übt sie auch das in der Idee erkannte Gute und Vollkommne, denn das Böse geht bloß aus Mangel an wahrer Erkenntniß hervor 135).

Hat sich die Seele, in dieser Richtung sich fortentwickelnd, allmählig aller körperlichen Elemente entledigt, sich von allen sinnlichen Begierden gereinigt, so geht sie nach dem Tode hinauf zu den Göttern 136), an den Ort der Ideen 137), und erhebt sich sofort zu immer herrlichern Wohnungen. Die Bösen und Lasterhaften dagegen werden bestraft dadurch, daß sie in Thiere versetzt werden, und nicht eher in jenen Ort aufgenommen werden, bis sie sich durch ihre gleichförmigen Wanderungen in der Thierwelt zu ihrer ursprünglichen Gestalt hinauf geläutert haben 138).

Auch Philo nahm den Leib als die Quelle und den Grund des Bösen an; dabei schrieb er jedoch dem Geiste das Vermögen zu, die Lüste des Fleisches zu besiegen und zu beherr-

---

132) Phaedo, pag. 150 u. ff. Tim. p. 318.
133) De rep. VI, p. 119. 20. T. VII.
134) Ibidem p. 132.
135) Plat. Protag. p. 173. u. ff. T. III.
136) Phaedo, p. 250 u. ff.
137) ibidem p. 183.
138) Tim. p. 327. — Phaedo p. 186 u. ff.

schen[139]. Die angeborne Sündhaftigkeit, zu deren Annahme er sich bekannte[140], ließ er demnach in der Materie gegründet sein, und nicht in der Sünde der ersten Stammeltern. Zwar glaubte er, daß der ursprüngliche Zustand des ersten Menschen, sowohl der geistige, als der körperliche, vollkommner gewesen, als der seiner Nachkommen; der Körper war wahrscheinlich aus den feinsten Theilen der Materie gebildet, und seine Seele war das vollkommenste Ebenbild des λόγος, noch durch keine Leidenschaft getrübt, und in ihrem Streben nach Verähnlichung mit der Gottheit kam ihr letztere durch reichliche Kraft ihres Geistes zu Hülfe. Aber das Weib war die Ursache des Unglücks, welches über das erste Menschenpaar hereinbrach, die Wollust die erste Sünde; und das sündliche Verderben nahm unter den folgenden Generationen immer mehr zu, so daß nur noch einige Aehnlichkeit des jetzigen Menschen mit dem Stammvater geblieben, nämlich die Gottähnlichkeit seiner Seele und die Herrschaft über die Thiere[141]. Ein gewisser Einfluß der Sünde des ersten Menschenpaares auf die sittliche Verfassung der Nachkommenschaft war hierin allerdings gelehrt; allein die Möglichkeit der ersten Sünde war doch immer in der Materie, der Wurzel der Lüste und Begierden, gegeben; und letztere bleibt ihm daher immer Quelle des Bösen.

War ihm nun aber der Leib die Quelle des Bösen, so war es ganz consequent, daß er die Vervollkommnung des Menschen durch ein immer mehres Sichzurückziehen des Geistes vom Körper bedingt sein ließ, und als die höchste und schönste Frucht dieses Emporstrebens aus der Tiefe des leiblichen Lebens, dem Leben in Lust und Begier, zu einem reinen, geistigen war ihm, wie wir bereits früher gesehen, das

139) Mang. I. p. 279: *μόνην γὰρ αὐτὴν ὁ γεννήσας πατὴρ ἐλευθερίας ἠξίωσε, καὶ τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνεὶς δεσμὰ, ἄφετον εἴασε, δωρησάμενος αὐτῇ τοῦ πρεπωδεστάτου καὶ οἰκείου κτήματος αὐτῷ τοῦ ἑκουσίου μοῖραν, ἣν ἠδύνατο δέξασθαι.*

140) Mang. II. 157.

141) — I. p. 31 u. ff.

Schauen der Gottheit noch in diesem Leben. Nach dem Tode aber entschweben diese Seelen ihrer unreinen Behausung, und heben sich auf leichten Schwingen zum Aether, zu einem ewigen Leben in den seligen Höhen empor. Diejenigen Seelen dagegen, welche der Lust des Fleisches gefröhnt, sinken, nachdem sie dem Körper schon entschwebt, von jener angezogen, wieder in Leiber zurück 142). Im Weitern findet sich seine Ansicht über den Zustand der Bösen nach dem Tode nicht bestimmt ausgesprochen. In einigen Stellen scheint er sie völlig untergehen zu lassen, in andern spricht er von dem Tartarus, in welchen die Bösen hinabgestoßen werden sollten 143).

§. 29.

Die Samariter.

Die Samariter waren durch ihre Landsleute, die von Alexander und Ptolomäus Lagi (S. Note 31.) nach Egypten verpflanzt worden, mit den alexandrinischen Juden in Verbindung gesetzt; und da sie von dem den Juden eigenthümlichen Nationalhochmuthe minder beherrscht und einem strengen Particularismus weniger hingegeben waren, als ihre palästinensischen Glaubensgenossen; so waren sie auch empfänglicher für äußern geistigen Einfluß, als dieselben. Es läßt sich daher von vorn herein schon vermuthen, daß ihnen der Alexandrinismus nicht ganz fremd wird geblieben sein; und betrachtet man ihre Religionslehren, so kann man darin eine Vergeistigung der jüdischen Theologie, wie sie dem ächten Judaismus fremd war, nicht verkennen.

Ihr Lehrbegriff ist bis in die neueste Zeit herab im Dunkeln gewesen, namentlich haben die Alten, unter Andern Epiphanius in seiner IX. Härese, viel Unwahres darüber mitgetheilt. Erst Gesenius hat denselben zur Genüge ins Helle gesetzt, indem er aus Samaritischen Gedichten, die in einer britischen

---

142) Mang. I. p. 641 u. 642.

143) — II. p. 433.

Bibliothek aufbehalten waren, eine wahre und gründliche Darstellung der samaritischen Theologie hervorgezogen hat 144).

Als positive Quelle ihrer Religionslehre verehrten sie lediglich den Pentateuch, wie sie ihn von Manasse überkommen hatten; mit Moses war die Offenbarung abgeschlossen 145). Alle weitern Offenbarungen des alten Testaments und die dadurch bewirkten Erweiterungen des Judenthums waren ihnen daher fremd geblieben. Jedoch erhielten sie sich von der später unter den Juden herschenden Weise, die Geschichte der Offenbarung des Gesetzes auf den Grund von gewissen Traditionen mythisch auszubilden, nicht frei; so waren ihnen z. B. die Tafeln des Gesetzes nicht von irdischem, sondern von himmlischem Stoffe, durchsichtig, leuchtend und auf beiden Seiten den Namen Gottes ausdrückend; das Gesetz selbst aber mit dem feurigen Finger Gottes geschrieben 146).

Den Monotheismus hielten sie mit einer solchen Strenge und Sorgfalt fest 147), daß sie alle Stellen im Pentateuch, die ihnen nur entfernt demselben entgegen zu sein schienen, willkührlich umänderten 148). Mit gleicher Sorgfalt vermieden sie allen Anthropomorphismus, und wendeten zu diesem Behufe die allegorische Erklärungsweise der Schrift an 149).

---

144) Guil. Gesenii de Samaritanorum Theologia ex fontibus ineditis cemmentatio (zur Ankündigung der Weihnachtsfeier von Seiten der Haller Universität, 1822).

145) Gesen. §. 4. lautet ein Vers nach der Uebersetzung:
„Terminus revelationis est Moses.«

146) Ibidem; nach der Uebersetzung:
»Monstravit iis Dominus
duas tabulas
firmas, quibus inscriptum erat
digito ignis comedentis.
Fulgentes erant
instar vulguris splendentis
Venerandus ille inscripsit iis
ipso suo digito.
Nomen divinum comparuit
in utroque ejus latere.»

147) §. I. Unicus es neque tibi socius,
neque alter, neque consors.

148) Gesenius Comment. in Pentat. Sam. p. 58.

149) Gesen. Samarit. Theol. §. I.

Gott war ihnen nur seinem Sein nach erkennbar, und zwar vermittelst der Vernunft aus seinen Werken; seinem Wesen nach aber geistig, völlig unbegreiflich, mit nichts Irdischem zu vergleichen 150); jedoch scheinen sie ihn für ein Lichtwesen gehalten zu haben 151). Vor der Weltschöpfung war ihnen Gott in sich selbst verschlossen und verborgen, und ganz im Geiste des Alexandrinismus ließen sie durch die Weltschöpfung und die Verkündigung des Gesetzes die in Gott bisher verborgenen Eigenschaften und Kräfte hervortreten; eine Vorstellung, die allerdings, wie Gesenius richtig bemerkt, an den griechisch-alexandrinischen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς erinnert (vergl. §. 27. S. 65 u. ff.) 152).

Die Welt ließen sie von Gott **allein** erschaffen werden 153), und zwar **aus Nichts** 154). Wenn sie demnach

---

Exclamasti **sine ore** verba et apparuit mandus. Ferner: Tenet ille mundum, qui tenetur timore ejus; Quem non teneat timor ejus, qui tenet **sine manu**?

150) ibidem: Rationis ope iognoscimus te ex operibus tuis

Ferner: Tu sine voce nuncias aspectui, te esse rerum causam.

Die Unbegreiflichkeit Gottes:
Quicquid (tibi) assimilari possit, Tu ei minime similis;
Et qulicquid explorari potest, Tu extra ejus fines.

151) S. die Note 117 und unten Note 129.

152) Potentia tua abseondita Et gloria et misericordia tua: Revelata sunt manifesta et abscondita Divino tuo imperio.

Ferner: Vires tuae acultae Virtutes istae prodierunt Omnibus viribus superiores: Die, quo praedicavit nomen suum.

153) ibidem p. 13.
Minime cum socio produxiti mundum,
Minime cum altero creasti.

154) ibidem §. 2. Produxisti ea ex nihilo, Intra sex menses.

Ferner: Produxisti dextera tua creaturas, ex eo, ubi nihil erat.

in dieser Lehre vom Alexandrinismus, der eine ewige Materie statuirte, abwichen, so näherten sie sich ihm doch wieder in der Annahme einer zwiefachen Welt, einer sichtbaren, bekannten, und einer unsichtbaren, geistigen, den Sterblichen durchaus unbekannten Welt 155), welche letztere offenbar an die Idealwelt (κόσμος νοητὸς) des Philo erinnert. Die unsichtbare Welt hielten sie für den Sitz der Engel, welche letztere sie hinsichtlich ihrer Entstehung von den übrigen Dingen der Welt insofern unterschieden, als sie dieselben nicht aus Nichts erschaffen, sondern aus der Gottheit emanirt sein ließen 156). Nur einmal war diese Welt der Engel (welche letztere auch Kräfte (חֵילִים δυνάμεις) genannt werden) offenbar geworden, und namentlich bei der Verkündigung des Gesetzes 157), des Gesetzes, welches lange in der Lichtwelt verborgen war und erst auf häufiges Flehen von Seiten Moisis daraus hervorgegeben wurde 158).

Was endlich den Zustand des Menschen nach dem Tode anlangt, so haben sie den Nachrichten der Alten zufolge die Auferstehung und das Fortleben der Seele nach dem Tode

155) ibidem p. 21. Et majus, quam quod revelasti oculis, (est) id quod abscondisti.

156) Dies geht vorzüglich aus dem Gegensatze hervor, in welchen die Kräfte zu den Kreaturen gestellt werden, z. B. in folgenden Worten: »virtutes et creaturae ibi congregatae erant;« (Gesen. Theol. Samarit. p. 22).

157) l. c. Omnes potestates mundi absconditi prodierunt in lucem, Cum vocaret Deus: ego Jehova Deus tuus.

158) p. 29. Diu latuerunt in medio igne;
Diu precatus est Moses, antequam accepit eas.

Aus dieser Stelle erhellet, daß sie die geistige Welt entweder selbst als eine Lichtwelt, oder doch durch das göttliche Licht erleuchtet gedacht haben. Dazu kommt folgende Stelle, aus welcher Gott als ein Lichtwesen hervorleuchtet p. 31: Praecipua omnium creaturarum (i. e. lex) scintilla est de veste tua (Ar. de igne tuo).

geläugnet 159); und doch stehen diese Nachrichten mit allen ächten Denkmalen dieser Secte, insbesondere auch mit unsern Gedichten, in Widerspruch. Sie glaubten allerdings an ein Leben nach dem Tode und an die Auferstehung, und ihre Lehre über jenes suchten sie dadurch, daß sie es als ein von dem jetzigen ganz verschiedenes darstellten, von allem Anthropomorphismus möglichst rein zu erhalten 160).

II. Hauptmomente der heidnischen Religionslehre zur Zeit der Erscheinung des Christenthums.

§. 30.

Wenden wir unsern Blick nach Persien und weiter nach dem höhern Orient hin, so finden wir die hier obwaltenden religiösen Ideen ihrem Grundcharakter nach von den Grundideen der griechischen und alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie nicht verschieden; die Statt findenden Abweichungen beziehen sich auf die Form und die äußere Einkleidung. Es ist auch hier die alte, große Frage: „Woher diese Welt und das Böse in derselben?" in deren Beantwortung der menschliche Geist sich abrang, und das Resultat, in welchem er ausruhte, bestand auch hier aus den beiden Hauptmomenten: zwei Grundprincipien von Ewigkeit, und die Verbindung beider vermittelst Emanation.

---

159) Epiphan. haer. IX: *σφαλέντες δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ μὴ τηλαυγῶς τὸ πᾶν μέρος τῆς πίστεώς τε καὶ τῆς ἡμετέρας ζωῆς τὸ ἀκρίβασμα κατειληφότες, ἠγνόησαν μὲν νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ ἀπιστοῦσι.* — Ferner Leontius de sectis, c. 8. *οὔτε δὲ ἀγγελον δοξάζουσι εἶναι, οὔτε ψυχὴν ἀθάνατον, οὔτε ἀνάστασιν.* Gregor. Magn. vergleicht sie (lib. I. moral. in Job. cap. XV) mit Camelen, »qui grave onus in dorso mentis tolerant, quia in omni, quod faciunt sine spe aeternitatis laborant.«

160) Gesen. Samarit. Theol. §. 6.
p. 39: Sine te non est resurrectio ad vitam nostram.
p. 40: Habitatio mihi futura sedes est imperii tui, neqe mare ibi, neque pontus, neque ipsum quidem coelum.

Diese Erscheinung kann einen dreifachen Grund haben: die religiösen Grundideen können erstens aus einer und derselben positiven Offenbarungsquelle hervorgeflossen und in der Tradition mehr oder minder von ihrem ursprünglichen Wesen abgewichen sein; zweitens kann die gegenseitige Mittheilung, der Ideentausch jene Uebereinstimmung denkbarer Weise erwirkt haben, und drittens können sie aus den Principien des sich selbst überlassenen menschlichen Geistes hervorgegangen, und die Verschiedenheit der Formen und Gestaltungen in welchen sie hervorgetreten, in den auf den Geist einfließenden, die Richtung seiner Thätigkeit modificirenden, insbesondere den Antheil seiner einzelnen Vermögen an der Lösung jenes Räthsels bestimmenden, verschiedenen Außenverhältnissen begründet sein. Welcher von diesen drei Gründen jedesmal, wo eine solche Verwandtschaft zwischen einzelnen Lehren sich herausstellt, als das zur Entstehung derselben mitwirkendes Princip angenommen werden müsse, darüber kann, falls geschichtliche Thatsachen, aus welchen die Uebereinstimmung begriffen werden kann, fehlen, nur die Natur der Lehre selbst entscheiden.

Der Platonismus ist ein verfeinerter, vergeistigter Orientalismus. Plato war auf seinen Reisen mit den orientalischen Religionssystemen bekannt geworden und vermöge seiner hellenischen Bildung wußte er dieselben aus ihrer concreten Rohheit zu abstractern, geistigern Formen auszubilden. Sofern wir demnach in der Platonischen Lehre zugleich die Grundzüge aller orientalischen Theosophien vorgelegt hätten, wären wir einer besondern Darstellung der letztern überhoben. Allein mehre Häretiker der ersten Jahrhunderte haben, wie das die Geschichte bezeugt, die materialen Elemente ihrer Lehrsysteme, wenigstens zum Theil, aus jenem concretern Orientalismus unmittelbar herübergenommen; und wir können daher uns einer besondern Darstellung des letztern, um der Rücksicht auf die Genesis der Häresen willen, die wir unserer geschichtlichen Darstellung zur Aufgabe gemacht haben, nicht entziehen.

§. 31.

Zoroastrismus und Buddhaismus.

Das Zendsystem, als die Quelle der persischen Religionslehre, und der Brahmanismus in der durch Buddha erfahrenen Modification, sind es, die für unsern Zweck hier vorzugsweise in Betracht kommen; wir heben die Hauptmomente des Zendsystems hervor, und weisen auf diejenigen Puncte der alt-indischen Religionssysteme hin, die eine Abweichung von jenem constituiren 161).

Dem Theologumenon des Zendsystems ist das allen orientalischen Theosophien gemeinsame Moment, nämlich die Unterscheidung zwischen einem von Ewigkeit her in sich selbst seienden, verborgenen, und zwischen einem sich offenbarenden Gott nicht fremd. In psychologischer Hinsicht höchst merkwürdig ist der Umstand, daß sie jenen verborgenen Gott unter dem Begriffe der anfangslosen Zeit, (Zervane-akerene) auffaßten, denn es läßt sich die Entstehungsweise jenes Begriffs, als eines Productes der Phantasie, von jedem in sich selbst nachauffassen: wenn der menschliche Geist an den Reihen der Dinge, sofern sie die Zeit bilden, hinaufsteigt bis zum ersten Anfange derselben, so faßt die Phantasie in dem ersten Momente, wo der Geist über diesen ersten Anfang hinausgeht, die Vorstellung von einem gränzenlosen, sich in end- und grundlose Tiefen verlierenden Jenseits, das wohl am treffendsten durch den Ausdruck: „ruhige, in Unendlichkeit verschlungene Dauer" bezeichnet wird. Allein die Phantasie vermag diese Vorstellung in ihrer reinen Abstraction und Ne-

---

161) Den Zoroastrischen Lehrbegriff entnehme ich aus der Zend-Avesta von Joh. Fried. Kleuker, nach dem Französischen des Herrn Anquetil du Perron, Riga, 1786. 3 Bde. 4. Bei der Darstellung der alt-indischen Religionssysteme lege ich Schmidt, Geschichte der Ostmongolen u. s. w. aus dem Mongol. übersetzt, Petersb. 1829, ferner Bohlen, das alte Indien, Königsb. 1830, endlich Rhode: über religiöse Bildung, Mythol. und Philos. des Hindus, Leipz. 1827, zum Grunde.

gativität kaum einen Moment festzuhalten, und sie geht ihr in die concrete von einem positiv Seienden über, und dieses Product der Phantasie wird nun „der Wesen aller Stufen zu tausendmal zehntausenden" Urgrund, das unnennbare Erste aller Dinge — die Zervane-akerene 162). Vermöge des ihm von Ewigkeit her inwohnenden Honovers (Wortes, oder der schaffenden Kraft) gab jenes unnennbare Erste zuerst das Urlicht, Urwasser und Urfeuer aus sich hervor 163), aus welchen die ersten Repräsentanten, des ewig verborgenen, in Herrlichkeit verschlungenen Urwesens gebildet wurden: Ormuzd und Ahriman 164). Das harmonische Verhältniß, welches ursprünglich zwischen beiden obwaltete, ward durch den Neid Ahriman's gegen Ormuzd's höhere Vortrefflichkeit gestört. Jener ward dadurch ins Böse verkehrt, so daß von nun an beide, Ormuzd, als der König des Lichts, als das unmittelbarste, reinste Abbild des ewigen Urwesens, Ahriman als der Fürst der Finsterniß, die Wurzel des Bösen, in eine strenge, fortwährende Opposition gegen einander traten 165). Ormuzd hat seinen Thron im Lichtreiche jenseit des

---

162) Theil II. S. 379, im Vendidad spricht Ormuzd zu Ahriman: „Ahriman, Vater des bösen Gesetzes, das in Herrlichkeit verschlungene Wesen, Zervane-akerene, hat dich geschaffen; durch seine Größe sind auch die Anschasbands geworden, die reinen Geschöpfe, heiligen Könige." Ferner Th. I, 169: „Ich nahe mich dir kräftig wirkendes Feuer seit Urbeginn der Dinge, Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen, die ich mich bescheide, nicht zu erklären."

163) ibidem, ferner II. Th. Nr. XCIII. Carde 16 u. Nr. LXXXIV. Carde 30.

164) Bun-Dehesch I.

165) So beginnt die Izeschne Th. I. S. 92: „Ich bitte und rufe an Ormuzd, den Großen, glänzend und schimmernd in Lichtherrlichkeit — sehr vollkommen — sehr vortrefflich — sehr rein — sehr mächtig — sehr weise — dessen Körper rein ist über alles — dessen Gedanke Reingutes ist — Quell aller Freuden — der mir gibt, was ich habe; stark und wirksam und allnährend und über Alles unaussprechlich in Herrlichkeit verschlungen." Dagegen heißt es von Ahri-

Himmels Grenzen, Ahriman dagegen in Duzakhs finstern Tiefen, in welche er, nach seiner Selbstverkehrung ins Böse, herabgestürzt 166).

Ormuzd schuf die Welt 167) durch den Honover (das

man im Vedidad, Fargard IX. „Von Norden aus und allen Nordenden eilt Ahriman, Erster der Dews in Todschwangerschaft herbei. Ahriman, der Todschwangere, Vater des argen Gesetzes läuft, ohne Ruhe. Dieser Darudj durchstreift die Welt, und verheert und verwüstet, o reinster Zoroaster; er läuft um und um; er — Dew — Urheber alles Bösen — mordet und plagt und lehrt das böse Gesetz.“

166) Hiernach nahm das Böse seinen Ursprung in der spiritualen Welt und zwar in der Selbstverkehrung eines persönlichen Wesens. Diese Vorstellung erinnert an den Fall der Engel, wie ihn die Offenbarung lehrt. Ahriman ist dem Teufel durchaus ähnlich; so erscheint er auch nicht selten in der Schlangengestalt, in welcher dieser die Eva verführte (Siehe Bun-Dehesch Th. III. p. 62. und Vendidad Th. II. p. 325: „die alte Höllenschlange“). Einige neuern Schriftsteller äußern die Meinung, die beiden Principien, das gute und böse, hätten nach der Zendlehre von Ewigkeit her als solche nebeneinander bestanden. Diese Meinung schließt die Annahme eines höhern Einheitsprincips über den beiden Principien natürlich aus, und die Zervane-akerene müßte dann, wie Bauer (Manichäisches Religionssystem S. 13) glaubt, nur der mytische, poetisch personificirende Ausdruck sein, um das gleich anfangslose Sein der beiden Prinzipien zu bezeichnen. Allein diese Bedeutung der Zervane-akerene läßt sich mit den früher angeführten Aeußerungen der Zendlehre nicht wohl vereinigen. Es ist allerdings wahr, was Bauer bemerkt, daß von jenem höchsten Princip nur in sehr wenigen Stellen die Rede ist, und daß dasselbe keineswegs als ein in demselben Sinne reales Princip, wie Ormuzd und Ahriman, erscheint; allein dieser Umstand verfängt nichts, wenn man bedenkt, daß von dem Verborgenen, Unbegreiflichen unmöglich auf eine so concrete Weise gesprochen werden kann, als von dem Geoffenbarten, Begreiflichen. Diesen Unterschied zwischen dem verborgenen Urbilde, und geoffenbarten Abbilde stellte die Zendlehre auch zwischen die Zervane-akerene und Ormuzd und Ahriman.

167) Th. II. Vendidad, Fargard II.

Wort) 168), anfangend vom Reiche der Geister. In den ersten Productionen, den Feruers, haben wir die platonischen Ideen wieder, nur in einer etwas concretern Form den philonischen Kräften sich annähernd. Sie sind die unmittelbaren, reinen Ausdrücke der Gedanken und Ideen Ormuzd's, die realen Ausdrücke seines schaffenden Wortes, unsterblich, ganz Licht und Leben, fortwährend nach außen in belebender Kraft wirksam, die reinsten Vorbilder aller künftigen Wesen und Geschöpfe, des Himmels Beschützer gegen die Anfälle Ahrimans, so wie auch die Beschützer der Menschen, die sie anrufen, und die Ueberbringer der Gebete derselben vor den Thron Ormuzd's 169).

Die Welt zerfällt in die geistige, als den Inbegriff der lichten, göttlichen und geistigen Wesen und in die materiale, als den Umfang der sichtbaren Geschöpfe. Den höchsten Rang in der Geisterwelt nehmen die, um den Thron Ormuzd's stehenden, sieben Amschasbands ein 170), und ihnen folgen die Izeds 171).

Dann schritt Ormuzd zur Schöpfung des sichtbaren Weltsystems fort; zuerst schuf er die Fix- und Irrsterne, die sofort von den Izeds belebt wurden; sie haben Einfluß auf den menschlichen Körper 172). So weit reicht die Schöpfung, sofern sie Ormuzd allein zu ihrem Urheber hat; an der Hervorbringung der übrigen Theile der materialen Welt nahm auch Ahriman Theil, und daher ist in denselben Licht und Finsterniß, Gutes und Böses vermischt.

Der Mensch stammt seinen Grundelementen nach aus dem Urstier, dem Princip aller pflanzlichen und animalischen Lebensentwickelung. Das erste Menschenpaar, Meschia und Me-

---

168) Th. I. Izeschn, Ha XIX.

169) Vergl. I. Iz. Ha I. u. II. — III. Bun-Deh. VI. — II. Nr. XCIII. Carde 21 u. 22. — Jescht-Farvardin II. S. 246.

170) Th. II. S. 257.

171) Th. I. Izeschn, Ha I.

172) II. Nr. LXXI.

schiane, war Anfangs rein, unschuldig und Ormuzd ungetheilt ergeben; später aber ward zuerst Meschiane, das Weib, und dann auch Meschia, von Ahriman zum Bösen verführt, und sie wurden Darvands (Sünder) 173).

Dem Lichtreiche Ormuzd's gegenüber brachte nun Ahriman ein Reich der Finsterniß hervor, das aus Wesen besteht, die, wie er selbst, ihrer Natur nach böse (Dews) und in fortwährendem Kampfe gegen das Reich des Lichtes, Grund und Wurzel alles Uebels und Bösen in der Welt sind. Im Bun-Dehesch Th. III. S. 57 heißt es: Endlich erhob sich der Grundarge und näherte sich dem Lichte. Wie er nun Ormuzd's Licht erblickte, so wollte er — dem nie Gutes in den Sinn kommt, der nichts denkt, als wie er als Darudj Alles schlagen und zerstören mag — er wollte das Licht verschlingen, aber durch dessen Schöne, Glanz, Erhabenheit geblendet, stürzte er von selbst in seine vorige dicke Finsterniß zurück und zeugte ein großes Heer von Dews und Darudjs zur Plage der Welt. Ormuzd, der Alles weiß, sah Ahrimans Volk — gräßlich-schreckliches Volk! sein Hauch nur Fäulniß, Bosheit, der Schöpfung unwerth. — Ferner Seite 62: Nach diesem stellte sich Ahriman in Begleitung aller Dews vor's Licht; er sah den Himmel; die nur Zerrüttung sinnenden Dews dachten, wie sie ihn stürzten. Ahriman allein drang in den Himmel. In Schlangengestalt sprang er vom Himmel auf die Erde herab.

Im Brahmanismus ist der Begriff der höchsten Gottheit zu einer größern Bestimmtheit ausgebildet; letzterer ist ein concreteres, positiveres Sein zugelegt, als das in der Zendlehre der Fall ist. Die Veden lehren einen Einigen, lebendigen Gott, ohne Theile und ohne Leidenschaft, er ist körperlos, seinem Wesen nach Intelligenz, reines Licht, seinen Eigenschaften nach, allwissend, allweise, allmächtig, allgütig, der Schöpfer, Durchdringer und Erhalter aller Dinge 174).

---

173) Th. III. Bun-Deh. XV.

174) Vergl. Bohlen: das alte Indien u. s. w. Th. I. p. 154 u. ff.

Die Kosmogonien aber, wie sie in den Veden vorkommen, sind verschieden und einander widersprechend. Nur darin stimmen sie sämmtlich überein, daß Brahma der Urheber der Schöpfung gewesen, und daß die Urelemente der materialen Welt ewig neben Gott bestanden, mögen sie dieselben auch bis dahin verflüchtigen, daß sie als das Nichtseiende, als bloße Täuschung erscheinen. Wir unterscheiden zwei Hauptkosmogonien in den Veden; die eine läßt die materiale Welt durch das Wort Gottes (vâch) hervorgerufen werden [175], die andere durch eine concretere Emanation. Die erste ist der Zoroastrischen Kosmogonie offenbar verwandt; so finden wir hier nebst dem Honover auch die Feruers wieder; denn als Brahma das Wort aussprach, oder als er sich selbst anzuschauen begann, entstanden die geistigen Vorbilder des Lebens (Devâs oder Surâs), die im reinen Aether ihren Aufenthalt nehmen. Zur Bildung der materialen Welt ward das große Wesen (Es, tad) durch folgenden Umstand bestimmt. Die Devâs, welche eine Zeit lang volle Freiheit genossen hatten, ließen sich von Einem aus dem Geisterreiche, Mahîshasura (Büffeldämon), der aus Neid von dem Ewigen abgefallen war, verführen und verloren so ihre Seligkeit. Damit diese nun einer Wiederherstellung durch Läuterung unterworfen sein möchten, schuf der Ewige die materiale Welt.

In andern Kosmogonien, besonders in denen der Vedantiphilosophie herrscht der concretere emanative Pantheismus mehr vor. Nach diesen war anfänglich nichts, auch Brahma war nicht, wenn man das Sein im gewöhnlichen Sinne, in welchem die Dinge dieser Welt sind, nimmt, nämlich als ein dem Namen und der Form nach verändertes Sein;

175) In den, von den Alten dem Origenes allgemein zugeschriebenen, Philosophumenen heißt es Th. I. p. 904. ed. Delar.: αὐτοὶ τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν (sc. Βραχμᾶνες) οὐχ ὅμοιόν τις ὁρᾷ οὐδ' οἷον ἥλιος καὶ πῦρ· ἀλλὰ ἔστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ὁ ἔναρθρος ἀλλὰ ὁ τῆς γνώσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς γνώσεως μυστήρια ὁρᾶται σοφός.

aber Brahma (das große Es, tad) manifestirte sich zum Sein durch das Wort; das Wort aber ward durch das Verlangen erzeugt, das Verlangen aber ist Unwissenheit. Die Schöpfung war demzufolge in einem Mangel in Gott gegründet. Brahma war nun die substantiale Ursache, der Erzeuger des Universums 176). Als solcher wird er unter verschiedenen Bildern dargestellt; bald das Erzeugen der Welt mit der Thätigkeit einer Spinne verglichen, die ihr Gewebe aus sich hinausspinnt und wieder in sich hereinzieht, bald die Weltentstehung aus Gott, dem Hervorgehen der Funken aus dem Feuer, der Kräuter aus der Erde, der Haare und Nägel aus dem Menschen verglichen; bald wird er als der große Mann dargestellt, dessen Haupt Feuer, dessen Augen Sonne und Mond sind u. s. w. So werden auch nun die einzelnen Elemente mit dem Namen der Gottheit belegt; er ist der goldene Mann, den man in der Sonne erblickt: „Vir ille, qui in sole conspicitur, aureus, auream barbam habens, aureos crines, ad ungues usque totus aurum; oculi ejus quasi nymphaea sunt, nomenque ejus orienss" 177).

Dabei hat nun doch die Welt durchaus keine Realität. Gleichwie sie durch Unwissenheit in Brahma und zwar in einem Spiel mit der Täuschung (Mâyâ) erzeugt ist; so ist das Fürwirklichhalten derselben auch nur Unwissenheit, und ihr Sein purer Schein und Täuschung. Erst wenn man sich über die Unwissenheit zur wahren Erkenntniß erhoben hat, erkennt man, daß Nichts wirklich ist, außer Brahma 178).

---

176) Ueber die Lehre der Vedanti-Philosophie ist zu vergleichen Dr. Fr. Heinr. Hug. Windischmann: Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum, Bonn 1833. S. 134 kommt folgende Stelle in Beziehung auf Gott, als das emanirende Princip des Universums, vor: Bhrigus Varunides ad Varunam, patrem suum, accessit. Doce me, o venerabilis, Brahma. — E quo hae creaturae nascuntur, quo natae vivunt, quo eunt et merguntur, id cognoscere desidera, id Brahma.

177) ibidem p. 147.

178) Wir haben hier die Unterscheidung zwischen Sein und Nicht-

Die Entstehung der Welt ist demnach selbst schon ein Uebel, sofern sie aus einem Mangel in Brahma, aus seiner Unwissenheit hervorgegangen; das moralische Uebel hatte nach der oben angeführten Ansicht in einem Abfalle der Geister vom Ewigen, in einem vorzeitlichen Dasein, seine Quelle.

Die menschliche Seele ist ein Partikel Brahma's, ein Funke desselben, der im Innern des Menschen ruhet und leuchtet; diese spirituale Seele, welche auch die Vernunft (buddhi) genannt wird, ist verbunden mit dem psychischen Lebensprincip, welches sie gleichfalls wie ihr Schatten umgibt. Letzteres wird als ein feiner Körper gedacht, ist aber eben so wenig real, als der grobsinnliche Körper.

Buddha, der Reformator des Brahmanismus, näherte sich in Ansehung des Begriffs, in welchem er die höchste Gottheit auffaßte, der Lehre des Zendsystems wieder bedeutend. Wenn Zoroaster jenen Begriff in den der anbeginnlosen Zeit verabstrahirte, so verflüchtigte ihn Buddha in den des leeren Raumes (Sûnga) 179); und gleichwie in der Religion der Parsen das höchste Wesen, eben wegen der unerreichbaren Ferne, in die es für alle Gedanken hinausgerückt war, in den Hintergrund tritt, und die göttlichen Eigenschaften auf Ormuzd übertragen werden, so nimmt aus eben dem Grunde bei den Buddhaisten der irdische Religionsstifter dessen Stelle ein. Das Weltall entstand nach dem Buddhaismus durch einen im Raume des Leeren sich erhebenden Sturmwind, durch welchen sich die Grundelemente des Universums: Luft, Wasser und Erde zum Weltbau gestalteten 180). Die Vermischung des Lichten, rein Geistigen aber mit dem Materialen ließ er durch den Fall eines Tegri (geistigen Wesens) ins Reich der Men-

---

sein, zu welcher auch Plato sich bekannte; auch ihm war eigentlich nur die Gottheit, und das aus ihr Entsprungene wirklich; das Sichtbare, das Veränderliche war ihm das Nichtseiende.

179) Vergl. Bohlen: das alte Indien, Th. I. p. 324.

180) Schmidt: Geschichte der Ostmongolen S. 3.

schen, um darin wieder geboren zu werden, geschehen [181]), durch dessen emanative Vermehrung in den drei Welten [182]), die sechs Arten der lebenden Wesen entstanden [183]). Der Mensch lebte ursprünglich in einem höchst vollkommenen Zustande, sank aber durch den Genuß einer Speise, Erdbutter genannt, zu einem bedeutenden Grade von Unvollkommenheit herab [184]).

Der strenge, hypostasirte Dualismus der Zendlehre war also wie dem Brahmanismus, so dem Buddhaismus fremd; während in jener die Elemente der Finsterniß das Product eines positiven, persönlichen Princips sind, treten sie in diesen als eine allmählige Abnahme, als eine Negation des Lichtes

---

181) Schmidt: Geschichte der Ostmongolen, S. 5.

182) Die drei Welten sind 1) die der allerhöchsten farblosen (önggeugei) Wesen, 2) die der farbigen (önggetu) und 3) die Amaramak-Welt, von der Uebergangs-Region des ersten Dhjâna an bis zu den Höllenregionen. (Vergl. Schmidt, Gesch. d. Ostm. S. 303.)

183) Die sechs Wesengattungen sind: die guten Geister, die bösen Geister, die Menschen, die Thiere, die Ungeheuer der Unterwelt und die Höllengeschöpfe. (Schmidt ibid.)

184) ibid. S. 5.: „Obgleich die Menschen Bewohner der Erdfläche waren, bedienten sie sich beim Gehen nicht der Füße, sondern schwebten durch die Luft. Zur Nahrung gebrauchten sie nicht die unreine irdische, sondern die reine Ssamâdhi-Speise, und ihre Geburt erfolgte, da noch kein männlicher und weiblicher Geschlechtsunterschied Statt fand, nicht aus dem Mutterleibe, sondern vermittelst Emanation. Zum Sehen hatten sie weder Sonne noch Mond vonnöthen, sondern vermittelst ihres eigenen Lichtglanzes sahen sie alles. Auch war für sie zu der Zeit der Name „Mensch“ noch nicht im Gebrauch, sondern ihr allgemeiner Name war „lebende Wesen.“

„Als nachmals zu einer Zeit ein solches Wesen lüsterner Art eine Speise fand, welche Erdbutter genannt wird, und davon aß, und als die andern in Nachahmung dasselbe thaten, verschwand die frühere Ssamâdhi-Speise. Mit dem Genusse dieser Erdbutter verloren sie das Vermögen, am Himmel zu wandeln, sie sanken auf die Erde, und der ihnen eigenthümlich gewesene Lichtglanz verschwand verlöschend in Dunkelheit.“

hervor; und diesem Verhältniß consequent erhält der Ursprung des Bösen in jener einen moralischen in diesen aber einen mehr physischen Charakter.

Diese Abweichung in der Ansicht von dem Ursprung denn der Natur des Bösen konnte nun auch nicht ohne Einfluß auf die ethischen Grundsätze und die Bestimmung der Schicksale bleiben, welche die Seele zu bestehen hat, bevor sie dahin zurückgelangt, woher sie gekommen.

Nach der Zendlehre ist es die Aufgabe des Menschen, wider Ahriman zu kämpfen und dessen Versuchungen unter dem Beistande Ormuzd's, ohne den nichts Gutes auf Erden geschieht, durch Reinerhaltung des Gedanken, des Worts und der That zu überwinden, bis er dem Tode anheimfällt, der von Ahriman durch die Sünde des ersten Menschen über das ganze Geschlecht gebracht worden ist 185). Hat er in jenem Kampfe siegreich ausgeharrt, so wird er eben beim Tode von den Izeds vor Ormuzd, den Richter über das Leben und die Thaten der Menschen, geführt, der ihm den nach Maßgabe seines gut geführten Lebens mehr oder minder seligen Mittelzustand zwischen dem Tode und der Auferstehung bestimmt. Die Seele des Bösen dagegen wird den Dews zum Raube. Endlich erfolgt die allgemeine Wiederherstellung der Dinge: für Gute und Böse gibt es eine Auferstehung 186). Die Bösen werden sofort von den Schlacken des Bösen geläutert 187), Ahrimans Reich wird zerstört, er selbst gut 188), und nachdem durch diesen großen Läuterungsgang eine allgemeine Wiederherstellung der Dinge erfolgt ist, bringen Ormuzd und Ahriman zum Schlusse dem ewigen Urwesen gemeinschaftlich ein Opfer des ewigen Lobes 189).

---

185) Zend-Avesta: Th. II. Nr. LXXX. XCIII. S. 21 u. 22. Ferner Th. II. LXXXVII. S. 6.

186) Th. I. Izesch. Ha LXVII. Bun-Deh. XXXI, Nr. LXXXIV. S. 19. 20.

187) Bun-Deh. XXXI. XIX.

188) Th. III. Bun-Deh. XXXI. und Th. III. S. 55—57.

189) Th. III. Bun-Deh. XXXI.

Einen solchen läuternden Kreislauf der Dinge und die endliche Wiederherstellung derselben in ihren ursprünglichen Zustand lehrten auch die beiden Religionssysteme der alten Indier; allein sie nahmen in diese Lehre ein Moment auf, das dem Zoroastrismus fremd war: die Metempsychose. Diese Differenz war in der verschiedenen Ansicht Zoroasters und der Urheber der indischen Religionslehren von der Quelle des Bösen gegründet; jener ließ zur Förderung des Bösen ein persönliches Princip thätig sein, und die Läuterung daher in einem steten Ankämpfen gegen die versuchenden Einflüsse desselben bestehen, während diese den Geist in die Tiefen der Materie, d. h. der Unwissenheit und der Täuschung, herabgesunken sein ließen, aus welcher sie sich wieder zum Zustande einer vollkommnen Erkenntniß, zum Lichte emporzuringen haben; ein Läuterungsproceß, welchem die Seelenwanderung durchaus convenient war. Dieser äußere Weg der Läuterung war es jedoch nicht allein, der den Menschen zum Ziele führte; die dabei Statt habende Selbstthätigkeit des Menschen setzten sie in ein Sichzurückziehen des Geistes in sich selbst, in die Dhiana, d. i. tiefe innere Selbstbeschauung 190).

Nach der Vedantiphilosophie insbesondere kann der Mensch hienieden in drei verschiedene Zustände gelangen, in den Zustand des Wachens, des Träumens und den der vollkommnen Ruhe. In den beiden ersten ist der Geist in das täuschende Formenspiel der Außenwelt verloren, in dem letzten aber sich selbst gegeben, mit Brahma wahrhaft verbunden. Jedoch kann der Weise durch fortwährende Betrachtung seines Einsseins mit Brahma die illusivische Außenwelt um sich her gleichsam vernichten, und so in diesem Leben noch in den Zustand der reinsten Selbstbeschauung und des seligsten Bewußtseins seiner

190) Diese mystische Ansicht konnte leicht zu einer ausgeartet strengen Ascese führen. Beispiele davon gibt es unter den Buddhaisten; so schnitt sich Buddha Dharma die Augenlieder ab, weil der Schlaf seine Andacht störte, (siehe Bohlen, das alte Indien Th. I. S. 327).

Einheit mit der Gottheit gelangen 191); und nach Sancara ist diese Contemplation oft ekstatisch: animum quoque illum, sagt er, nach Dr. Windischmann's Uebersetzung, omni mutatione liberum et inevolutum, tempore perfectae meditationis conspiciunt ascetae 192).

Beiden Religionssystemen der Indier ist die Lehre eigenthümlich: daß jener Läuterungs- und Reinigungsproceß nicht des Menschen eigner Selbstthätigkeit allein überlassen sei, sondern unter dem leitenden, fördernden Einflusse einer höheren Macht stehe. Auf eine unerforschliche Weise erscheint die Gottheit von Zeit zu Zeit in irdischen Gestalten auf Erden, um die Erkenntniß der Wahrheit unter den Menschen zu erhalten und zu fördern 193). In der Geschichte der Ostm. heißt es S. 15: „Seines Alters 36 Jahre, im Küi-Hasen-Jahre, zeigte er (der Sohn des Königs Arighon-Ideghetu, Namens Chamuk-tussaji-bütüghektschi) von Neumonde bis zum Vollmonde Magh im Lustgarten Dschada und anderwärts den großen Riti-Chubilghan 194), und begann in demselben Jahre vom vierten des Monats Ssaga

191) Dr. Windischmann, Sancara p. 169. ff.

192) ibid. p. 173.

193) Bohlen, d. a. J. Th. I. S. 166.

194) Zu diesem Worte macht Schmidt S. 312. folgende Bemerkung: Es bezeichnet eine, höhern Naturen und vorzüglich Buddhaischen Personen inwohnende, Kraft, die sich durch allerlei Wunder, ungewöhnliche Erscheinungen, Verwandlungen u. s. w. äußern soll. Solche höhere Naturen betrachten nämlich alle sichtbaren Gegenstände, die in den Augen des großen Haufens Wirklichkeit haben, als ein Blendwerk der Täuschung, welche diese Gegenstände uns vorführt, vorüberführt und wieder verschwinden läßt. Da nach den Begriffen der Buddhaisten die ganze Welt der Erscheinungen eine von Region zu Region ausgehende und sich weiter fortbildende Schöpfung der Geister und des sie beherrschenden Schicksals ist, in welcher ein beständiger Wechsel herrscht, kein Gegenstand fortdauert, und jede Individualität ein baldiges Ende erreicht; so glauben sie, daß solche Personen, die sich durch tiefe Selbstbetrachtungen und dadurch erlangte vollständige

an, das Rad der drei Klassen der Lehre in Bewegung zu setzen; und nachdem er allen lebenden Wesen in den drei Welten auf dem Wege zur Vollkommenheit vorangegangen war, erlangte er seines Alters 80 Jahre im Ting-Schweine-Jahre in der Nacht des 15. des Monats Schuschak, dem äußern sichtbaren Körper nach, die heilige Würde des Nirwana, um den lebenden Wesen die Erkenntniß zu verschaffen, daß der innere Begriff des Angesammelten die Vergänglichkeit ist." Auch Buddha hatte diese Bestimmung. Er war nur scheinbar als Mensch geboren; in der Gestalt eines fünffarbigen Strahls senkte er sich in den Mutterleib der Maja, einer noch unbefleckten Jungfrau herab; er ward aus ihrer rechten Seite ans Licht gebracht und führte sofort ein scheinbares körperliches Leben 195).

Was nun endlich die Eschatologie der alten Indier anlangt, so hat nach der Vedantiphilosophie der Tod, als der letzte Zustand des Menschen, mit dem der vollkommnen Ruhe große Aehnlichkeit. Alle Vermögen werden in den Athem aufgelöst, der Athem in das Licht, das Licht aber in die höchste Gottheit 196). Jedoch geht nur die Seele, welche sich zu einer wahren Erkenntniß der Gottheit emporgerungen, unmittelbar zur Vereinigung mit dieser über; die übrigen werden in verschiedene Himmelsregionen versetzt und genießen eine nach Maßgabe der von ihnen erreichten Tugendstufe verschieden potenzirte Glückseligkeit; die Sünder aber erleiden in der Hölle ihre Strafe. Nachdem jene ihre Belohnung

---

Erkenntniß der Nichtigkeit alles Daseienden von den Banden des Sansâra oder der Materie losgemacht haben, — Macht und Herrschaft über die Natur, oder die sich im Wechsel und Verwandlungen äußernden Trugbilder der Materie besitzen, und sich ihrer nach Gefallen bedienen können, wo es nöthig ist.

195) Der Doketismus der Indier ist aus ihren kosmogonischen Ansichten, nach welchen außer Brahma Alles Schein und Täuschung ist, mit Consequenz hergeleitet.

196) Vergl. Dr. Windischmann, Sancara p. 174.

genossen, diese ihre Strafe erduldet, beginnen sie sämmtlich in der Seelenwanderung einen neuen läuternden Kreislauf 197).

Nachdem die lebenden Wesen sich aller materialen Elemente entledigt haben, tritt nach dem Buddhaismus das Ende des Weltlaufs ein. Die Vernichtung geht von den untern materialen Regionen zu den obern, immaterialen, jedoch nicht farb- und gestaltlosen, hinauf vor sich, und nachdem auch die höhern Buddha-Regionen, gleich Regenbogen, verblichen sind, ist Alles in das Nichts, die Leere (Sûnya), den Zustand einer völligen Apathie, des ungemischten Glückes versenkt 198).

Erster Abschnitt.

Diejenigen Häresen, welche aus der Verschmelzung des Judenthums mit dem Christenthume hervorgegangen sind.

§. 32.

Einleitung.

Wenn die Juden irgend etwas aus ihren religiösen Ansichten in das Christenthum mit hinüber nahmen, so mußten es — wie sich von vorn herein erwarten läßt — vor Allem diejenigen Momente derselben sein, in welchen sich der National-Charakter des Volkes abprägte. Wir haben dieselben früher bereits hervorgehoben; sie waren eine übertrieben hohe Ansicht von dem Werthe des äußern Gesetzes, ein aus ihrem theokratischen Stolze hervorgehender strenger Partikularismus und endlich die sinnlichen Vorstellungen von der Person und der Wirksamkeit des erwarteten Messias (vgl. §. 18.).

---

197) Vergl. Dr. Windischmann, Sancara p. 174 und 175.
198) Bohlen, d. a. J. Th. I. S. 326.

Bayerische Staatsbibliothek München

Nichts konnte aber in schrofferen Widerspruch treten mit dem wesentlichen Geiste des Christenthums, als diese Eigenthümlichkeiten des Volkes; letzterem gemäß ist es die innere Gerechtigkeit, nicht aber die bloß äußere, die vor Gott gilt, und die Befolgung des äußern Gesetzes hat keinen Werth, wenn sie nicht in einer guten Gesinnung ihre Wurzel hat. Christi Reich war ferner nach dessen ausdrücklicher Versicherung nicht von dieser Welt, und die geistigen Güter desselben waren nicht für Einzelne, nicht für Eine Nation, sondern zum Gemeingute der ganzen Welt bestimmt.

Die Folgen, die das Festhalten jener irrigen Meinungen unter den Judenchristen nothwendig nach sich ziehen mußte, lassen sich leicht absehen. Ueber die Bejahung der Frage, ob die Beobachtung des Cärimonial-Gesetzes zur Erreichung der ewigen Seligkeit unumgänglich nothwendig sei, konnten sie nicht mehr zweifelhaft sein, und sie mußten dieselbe daher auch den übergetretenen Heiden zumuthen; und was anlangt ihre sinnlichen Erwartungen vom Messiasreiche, so waren dieselben durch die Wirksamkeit und die Schicksale Jesu zwar factisch des Irrthums bezüchtigt; allein in dem Glauben an eine zweite Wiederkunft Jesu zum Behufe der Stiftung eines irdischen Königreichs, den einige Aeußerungen Jesu selbst befestigen konnten, war noch immer eine mögliche Auskunft gegeben.

In der Geschichte finden wir diese Folgen realisirt. Unter den Juden bestanden bereits vor der Erscheinung des Christenthums verschiedene Meinungen in Ansehung der Frage, ob die unter den Heiden gemachten Proselyten sich dem Gesetze in seinem ganzen Umfange unterwerfen, d. h. Proselyten der Gerechtigkeit werden müßten, oder ob sie bloß gehalten seien, sich den sieben noachischen Gesetzen zu unterwerfen 1), d. h. Proselyten des Thors zu werden. Die Meinung hierüber

---

1) Diese Gesetze waren gerichtet: 1) auf die Enthaltung vom Götzendienste, 2) von Gotteslästerung, 3) von Blutvergießen, 4) von Blutschande, 5) von fremdem Gute, 6) auf Handhabung der

Bayerische Staatsbibliothek München

blieb auch unter den Judenchristen verschieden, und theilte also auch diejenigen, die überhaupt in der Ansicht, daß es nur Einen Weg zum Christenthume, und zwar durch das Judenthum gebe, in zwei Partheien. Zwar war die Frage weniger zur Sprache gekommen, solange das Christenthum nur noch unter den Juden gepredigt wurde. Die Apostel, von einer weisen Maxime der Condescendenz geleitet, ließen Anfangs das Cärimonial-Gesetz neben dem Christenthume bestehen. Wichtig wurde aber diese Frage, als das Christenthum auch unter den Heiden von Paulus, dem Apostel der Heiden, verkündigt wurde, und erheischte um so dringender eine Entscheidung, als die Beobachtung des mosaischen Gesetzes dem Heiden höchst lästig sein, und seinen Uebertritt zum Christenthume nothwendig erschweren mußte. Paulus und Barnabas predigten das Evangelium den Heiden zu Antiochien, und erließen ihnen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes. Inzwischen kamen einige aus Judäa dahin, und forderten die bekehrten Heiden auf, sich beschneiden zu lassen, und dadurch eine unerläßliche Bedingung ihrer künftigen Seligkeit zu erfüllen 2). Diese waren ohne Zweifel aus der pharisäischen Secte; denn die Pharisäer gehörten als Juden schon zu der Parthei, die einen Proselytismus der Gerechtigkeit für nothwendig erachtete, wie das aus Matth. XXIII, 15. und aus dem 5ten Verse des unten citirten Capitels ersichtlich ist. Die Frage wurde vor die Versammlung der Apostel zu Jerusalem gebracht. Petrus erhob sich gegen die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, indem er sich auf die Thatsache bezog, daß er durch ein Gesicht aufgefordert worden, einen Proselyten des Thors, namentlich den Cornelius, zu taufen, und zugleich auf den christlichen Glauben hinwies, daß der Mensch durch die Gnade Jesu Christi selig werde.

Gerechtigkeit, 7) auf die Enthaltung vom Blute des Erstickten. (Bereschit Rabba sect. 34. Gemara ad Tit. Sanhedrin C. VII. §. 5.).

2) Act. c. XV.

Jacobus stimmte ihm bei; er sucht den Beweis zu führen, daß es selbst Gottes Wille sei, daß das Gesetz den Heiden erlassen werde; denn nach den Verheißungen solle das Christenthum allgemein verbreitet werden, der allgemeinen Aufnahme desselben würde aber die Verbindlichkeit des so lästigen Cärimonial-Gesetzes durchaus entgegen sein. Diese Stimmen fanden bei der Versammlung Eingang und es ward von derselben folgende Entscheidung erlassen: „Der heilige Geist und wir haben es für gut erkannt, euch weiter keine Last aufzulegen, als folgende nothwendige Stücke: daß ihr euch der Götzenopferspeisen, der erstickten Thiere, des Bluts und der Blutschande enthaltet. Wenn ihr euch davon enthaltet, werdet ihr wohl thun. Lebet wohl!" 3)

Diese Verordnung konnte, sofern sie mit Rücksicht bloß auf die Heidenchristen erlassen worden, auch lediglich auf diese bezogen werden, und in dieser beschränkten Beziehung genommen, läßt sie immer der Meinung noch Platz, die Judenchristen seien zur Befolgung des Gesetzes noch forthin gehalten. Die meisten Judenchristen hielten diese Meinung fest; sie konnten sich zu dem Gedanken nicht erheben, daß das Gesetz, über dessen Nichtbefolgung der Fluch vom Berge Ebal mit lauter Stimme verkündet worden (Deut. XXVII, 26.), sollte aufgelöst werden. In Jerusalem war man höchst ungehalten über Paulus, von dem man vernommen hatte, daß er nicht nur den bekehrten Heiden, sondern auch den zum Christenthume übergetretenen Juden in der Diaspora die Beschneidung und

---

3) Was den Heidenchristen hier aufgegeben wird, ist offenbar die Befolgung der Note I. bezeichneten sieben noachischen Gesetze. Die Enthaltung von Gotteslästerung, vom Blutvergießen, von fremdem Gute, und die Handhabung der Gerechtigkeit ist hier nicht erwähnt, weil diese Momente auch schon durch das Christenthum geboten sind. Zwar ist die Blutschande auch im Christenthume untersagt; allein die Heiden hielten gewisse Verbindungen unter Blutsverwandten für erlaubt, und jene bedurfte aus diesem Grunde noch einer besondern Erwähnung.

die Beobachtung der jüdischen Gebräuche erlasse; und als letzterer dorthin kam, gaben ihm die Aeltesten den Rath, doch selbst die jüdischen Vorschriften zu befolgen, um jenem Gerüchte seine Kraft zu benehmen. Paulus bequemte sich in der That dazu, er nahm vier Männer, die ein Gelübde auf sich hatten, unternahm mit ihnen das Reinigungs-Gelübde, erschien am folgenden Tage im Tempel und verkündigte, daß er die Tage der Reinigung aushalten wolle, bis für Jeden von ihnen das Opfer gebracht sei 4).

Neben dieser mildern Ansicht, der sich die Apostel selbst accommodirten, blieb indeß auch die strengere bestehen, nämlich die von der allgemeinen Verbindlichkeit des Gesetzes. Wie wäre auch zu erwarten gewesen, daß durch jenen einfachen Beschluß der Apostel eine so tief im jüdischen National-Charakter gewurzelte Meinung, die ihrem particularistischen Stolze so sehr schmeichelnde Hoffnung, daß der Messias eben der große Reformator des Gesetzes (vergl. §. 18. S. 33.) sein und daß dieses erst durch ihn seine Blüthezeit erreichen solle, sollte ausgetilgt werden? Als christliche Lehre war diese Meinung indeß durch den Beschluß der Apostel verworfen, und sie durfte daher nicht mehr öffentlich verbreitet werden. Daher schlich sie sich im Geheimen fort, und erzeugte unter den Christen zu Corinth und in den kleinasiatischen Gemeinden große Verirrungen und Unruhen, die dem Apostel Paulus viel zu schaffen machten.

Wir haben also hier gleich bei der Erscheinung des Christenthums zwei irrige Meinungen unter den Judenchristen, die wir später weiter ausgebildet finden werden: die eine, daß bloß die Judenchristen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verbunden seien, die andere strengere von der allgemeinen Verbindlichkeit desselben.

Fassen wir die bereits oben angedeutete Vorstellung von einer nahe bevorstehenden Wiederkunft Jesu wieder auf, so

---

4) Act. XXI. 20—26.

finden wir darin den Keim zu den chiliastischen Ideen, die noch mehrere Jahrhunderte lang unter den Christen sich erhielten. Die Erscheinung des Messias in der Knechtsgestalt Jesu von Nazareth entsprach den messianischen Erwartungen, in denen die Juden befangen waren, keineswegs; nun hatte er auch während seines Lebens Nichts gethan, was auch nur in der entferntesten Beziehung stand zur Wiederherstellung des Reiches Davids, welche sie als den Hauptzweck seiner Erscheinung betrachteten; ja er war durch den schmähligen Kreuzestod aus der Welt gegangen. Den in jenen irrigen Erwartungen befangenen Juden war unter den gegebenen Umständen die Alternative gestellt: entweder Jesu die Messiaswürde abzusprechen, und einen andern Erretter zu erwarten, oder zu der Erwartung überzugehen, daß Jesus bald wieder kommen werde, um die eigentliche Aufgabe des Messias zu lösen, welche letzte Erwartung sowohl in der besondern Leitungsweise, welcher Gott von jeher sein Volk unterworfen, als in einzelnen Aeußerungen der Propheten und des hingeschiedenen Jesus selbst noch eine besondere Stütze fand. In den Führungen Israels zeigte sich die göttliche Maxime durchgreifend, daß demselben nur dann Rettung aus äußerer Drangsal und äußeres Glück zu Theil werden solle, wenn es zuvor Buße gethan und sich zu Gott bekehrt habe; und so konnte denn auch die erste Erscheinung Jesu den Zweck haben, die Erfüllung jener Bedingung zu fördern, und so als eine Vorbereitung auf die zweite betrachtet werden, eine Ansicht, die in dem Rufe, der seiner Wirksamkeit bereits voran ging, mit welchem er sie selbst eröffnete und der sofort durch sein ganzes Leben ertönte: „Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe" (Matth. III. 2. u. IV. 17.), eine Bestätigung fand. Auch hatten die Propheten darauf hingewiesen, daß Christus dieses leiden müßte, um in seine Herrlichkeit einzugehen (Luc. XXIV. 26); und in Aeußerungen Jesu, wie folgende: Aber ich sage euch: viele werden vom Aufgange und Niedergange kommen und im himmlischen Reiche mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen (Matth. VIII. 11.), und: Ich sage euch aber,

daß ich nicht eher wieder von dem Gewächse des Weinstockes trinken werde, bis an jenem Tage, wann ich es im Reiche meines Vaters neu mit euch trinken werde (Matth. XXVI. 29), und: Wenn ich hingehe, und euch einen Platz bereite, will ich wieder kommen, und euch zu mir nehmen, damit auch ihr da seid, wo ich bin (Joh. XIV. 3), in solchen Aeußerungen mußten die einmal Verblendeten nichts, als die offenbarsten Hinweisungen auf das nahe bevorstehende sinnliche Messiasreich finden. Bedurften ja doch die Apostel selbst des Beistandes des heiligen Geistes, um jenen irrigen Erwartungen zu entsagen; noch unmittelbar vor der Himmelfahrt Christi konnten sie sich mit der Frage an ihn wenden: Herr, wirst du nun das Königreich Israel wieder herstellen (Act. I. 6.)?

An diese Vorstellung von der sinnlichen Beschaffenheit des Reiches, das der Messias stiften solle, schloß sich nun die Vorstellung von seiner Person, als einer bloß menschlichen an. Die Hinweisungen auf seinen übermenschlichen Ursprung, die in seiner Wirksamkeit, falls dieselbe in ihrer wahren Bedeutung aufgefaßt wird, liegen, entbehrten sie, zumal wurde durch die Ansicht, daß er selbst Theil nehmen werde an den irdischen Freuden seines Reiches, die bloß menschliche Seite seines Wesens durchaus vorgekehrt. Und diejenigen, welche sich auch noch zu dem alt-jüdischen Glauben an den Messias, als an einen übernatürlichen Gesandten Gottes, aus einer Jungfrau geboren, erhoben, waren bei ihrer strengen Anhänglichkeit an den Monotheismus für die Lehre von der Gottheit Christi wenigstens unzugänglich.

Hier hätten wir also wieder die Keime zu zwei widerchristlichen Ansichten. Der Glaube an eine zweite Wiederkunft Christi zur Errichtung eines sinnlichen Reiches, und die Ansicht von seiner Person, als einer dem höchsten Gott untergeordneten. Die Bekenner dieser letztern theilten sich wieder in solche, die ihn für einen bloßen Menschen und in solche, die ihn wenigstens für ein übernatürliches Wesen hielten.

Unter den Aposteln war es vor allen Paulus, der die-

sen Irrthümern entgegen trat, nicht weil die übrigen Apostel seinen Glauben nicht theilten, sondern weil er durch seine Bildung, so wie durch die Schicksale seines Lebens sich vor allen eignete, ein Werkzeug des heiligen Geistes zu werden, zur Bekämpfung der bezeichneten Irrthümer. Er hatte die Macht der Gnade Jesu Christi zur Umwandlung des alten Menschen, des Menschen der Sünde, in den neuen, den nach Gott geschaffenen, in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit, an sich selbst in einer zu wunderwürdigen Weise, und einem zu bedeutenden Maaße erfahren, als daß nicht die Ueberzeugung von der geistigen Bedeutung des Reiches Jesu Christi ihn vor allen mächtig hätte ergreifen und ihm eine Aversion gegen alle particularistischen und chiliastischen Ideen hätte einflößen sollen. Die Religion Jesu ist bestimmt, die Universalreligion der Völker, die Regeneration der Menschheit zu werden; diese Eine, große Idee war es, die sein ganzes inneres und äußeres Leben gestaltete und bewegte. An die Stelle des Gesetzes und der Gesetzeswerke tritt der sich praktisch äußernde Glaube an Jesum Christum; der Eingang in diesen Glauben und dadurch in die Theilnahme an den Segnungen des Erlösungstodes ist allen Menschen geöffnet, den Heiden sowohl wie den Juden; Christus aber ist Alles in Allem; das sind die Grundideen, die sich durch alle seine Briefe hindurch ziehen.

Aber eben deswegen war auch Paulus den Juden und jüdisch gesinnten Christen ein Gegenstand des Anstoßes und der Verfolgung. Als er nach seiner Rückreise aus Kleinasien zu Jerusalem im Tempel erschien, brachten die kleinsiatischen Juden die ganze Stadt gegen ihn in Bewegung durch den Ruf: Hülfe Israeliten! hier ist der Mensch, der überall und bei Allen Lehren verbreitet, die wider die Nation, wider das Gesetz und wider diesen Ort sind 5)! Uud wie Judenchristen zu Jerusalem daran Anstoß nahmen, daß er den bekehrten

---

5) Act. XXI. 27 und 28.

Juden in der Diaspora die Befolgung des Gesetzes erließ, ist bereits oben erwähnt worden.

In der apostolischen Zeit finden wir also in einem unrichtigen Verhältnisse des Judenthums zum Christenthume die Keime vielfacher Verirrungen; die einzelnen Ansichten, in welchen letztere gegeben waren, stellen wir hier zusammen:

A. Die Meinung von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes.
   a) die Meinung von der Verbindlichkeit desselben bloß für die Judenchristen.
   b) die Meinung von der allgemeinen Verbindlichkeit desselben.

B. Der Glaube an eine zweite Wiederkunft Christi zur Stiftung eines sinnlichen Messias-Reiches.

C. Die Ansicht von der Person Christi als einer dem höchsten Gotte untergeordneten.
   c) die Ansicht, er sei ein bloßes menschliches Wesen;
   d) er sei ein übermenschliches Wesen.

D. Die Abneigung gegen die Person und die Lehre Pauli.

Jedoch waren die Anhänger dieser verschiedenen Meinungen in der ersten christlichen Zeit noch nicht in verschiedene namhafte Secten gesondert, sondern diese Sonderung geschah erst bei mehrerer Entwickelung im Verlaufe der Zeit.

§. 33.

Die Nazaräer und Ebioniten 6).

Wir finden in den Schriften der ältesten Kirchenväter zerstreute Nachrichten über diese beiden Secten, besonders über die letztere; allein sie sind zu dürftig und unbestimmt, als daß

---

6) Dr. Joh. Karl Ludw. Gieseler: über die Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengeschichte. Band 4. Stück 2.

dadurch über deren Lehrbegriff und Ursprung ein hinreichendes Licht verbreitet würde. Erst gegen das vierte Jahrhundert hin werden die Nachrichten über sie ausführlicher in den Schriften des Epiphanius und Hieronymus, zweier Männer, die durch ihre äußern Lebensverhältnisse in den Stand gesetzt waren, ausführliche und zuverlässige Nachrichten zu liefern. Ersterer war in Palästina, dem ursprünglichen Vaterlande dieser Secten geboren, und hatte sofort 30 Jahre einem Kloster daselbst vorgestanden; letzterer hatte sich 4 Jahre in der Nähe von Beröa, in Syrien, einem Hauptsitze der Nazaräer aufgehalten und mit denselben in näherer Verbindung gestanden 7), hatte dann durch seine spätern Reisen nach Palästina Gelegenheit gewonnen, deren hiesige Glaubensgenossen ebenfalls kennen zu lernen. Freilich geben uns diese beiden Quellenschriftsteller die in Rede stehenden Secten nur, wie sie zu ihrer Zeit waren, und es bleibt daher unsere Aufgabe, durch Hülfe der Nachrichten der frühern Schriftsteller so wie dessen, was wir im vorigen §. über die Keime des Judaismus in der urchristlichen Zeit gesagt haben, zu entscheiden, was ursprüngliche Lehre dieser Secten gewesen und was als späterer Zuwachs zu betrachten ist.

Was zuvörderst den Lehrbegriff der Nazaräer betrifft, so läßt Epiphanius sich dieselben von den Juden durch den Glauben an Christum, von den Christen aber durch die Beobachtung des jüdischen Gesetzes unterscheiden 8). Diese Nachricht läßt es indeß noch ungewiß, ob sie jener mildern

---

7) De vir. illustr. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine (sc. haebraico Matthaeo) utuntur, describendi facultas fuit. (Vergl. Gieselers Abhandlung S. 279 u. 280.)

8) Haer. XXIX. c. 7. p. 123. ed. Pelav: ἐν τούτῳ δὲ μόνον πρὸς Ἰουδαίους διαφέρονται καὶ Χριστιανούς· Ἰουδαίοις μὲν μὴ συμφωνοῦντες διὰ τὸ εἰς Χριστὸν πεπιστευκέναι· Χριστιανοῖς δὲ μὴ ὁμογνωμοῦντες, διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπεδῆσθαι, περιτομῇ τε καὶ Σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις. Dasselbe berichten Augustinus de haeres. c. IX. p. 2, Philastrius de haeres. c. VIII. p. 20.

Ansicht von der bloßen Verbindlichkeit des Gesetzes für die Judenchristen, oder der strengern von der allgemeinen Verbindlichkeit zugethan gewesen. Die Nachrichten des Hieronymus sprechen bestimmt für das Erstere: ad Jes. I. 12. heißt es: Audiant Hebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam. Audiant Hebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe israelitici generis haec custodienda decernunt. Daß hier unter „Hebionitarum socii" die Nazaräer gemeint seien, kann in Rücksicht, wie diese beiden Secten sonst gewöhnlich bei Hieronymus und bei den andern Vätern neben einander erscheinen, nicht mehr zweifelhaft sein. Allein haben sie die Beobachtung des Gesetzes als etwas zur Erreichung der ewigen Seligkeit unumgänglich Nothwendiges, oder als etwas bloß Nützliches, etwa einen Vorzug im Messias-Reiche Begründendes, beibehalten? Darüber entscheidet die oben angeführte Stelle nicht, und es ist mir auch bei den Quellenschriftstellern keine Stelle vorgekommen, die sich ausdrücklich darüber ausspräche. Allein aus der Hochachtung, mit welcher sie Hieronymus 9) von Paulus und dessen Wirksamkeit sprechen läßt, kann entnommen werden, daß sie die Erreichung der ewigen Seligkeit nicht durch die Befolgung des Gesetzes bedingt sein ließen. Paulus hatte das Gesetz abrogirt, die Befolgung desselben den Heiden- und Judenchristen erlassen, und das Heil der Menschen allein in Christum, den Gekreuzigten, gesetzt 10). Wie hätten sie nun die

9) Ad Jes IX. 1. ff. Nazaraei hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante primo terra Zabulon et terra Nephtali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum judaicorum jujum excussit de cervicibus suis; postea autem per Evangelium Apostoli Pauli, qui novissimus Apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est, multiplicata praedicatio et in terminos gentium et viam universi maris Ghristi Evangelium splenduit. Denique omnis orbis, qui ante ambulabat vel sedebat in tenebris, et idololatriae et mortis vinculis tenebatur, clarum Evangelii lumen adspexit.

10) Gal. V. 1 — 7.

Wirksamkeit eines Mannes ehren können, der nach ihrer Meinung eine Lehre verkündigt hätte, die den Judenchristen den Zugang zur ewigen Seligkeit versperrte? Mit dieser Hochachtung läßt sich jedoch vereinigen, daß sie die Briefe Pauli, als in ihrer Sprache nicht geschrieben und für sie nicht bestimmt, nicht gebrauchten 11), sich vielmehr lediglich an das Evangelium des Matthäus im Urtexte hielten 12).

Die Ebioniten dagegen waren der strengeren Ansicht von der allgemeinen Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zugethan, wie das aus dem Gegensatze, in welchem ihre Lehre zu der der Nazaräer in der oben angeführten Stelle des Hieronymus erscheint, unbezweifelbar erhellet, und dazu von Tertullian bestätigt wird 13). Damit stimmt nun auch die unter D bezeichnete Verirrung, nämlich ihr Haß gegen Paulus zusammen; sie nannten ihn einen Apostaten 14) und ersannen allerlei lügenhaftes Gerede gegen ihn, z B. er sei von Geburt ein Heide gewesen, und, um die Tochter eines hohen Priesters zu heirathen, sei er Jude geworden; da er aber seinen Zweck nicht erreicht, habe er seinen Ingrimm in Schriften gegen die Beschneidung, den Sabbat und das Gesetz ausgeschüttet 15).

Dabei kann es aus den Zeugnissen des Alterthums nicht entschieden werden, ob sie das Gesetz in seiner Reinheit oder vermischt mit dem Unwesen der jüdischen Tradition angenommen haben. Denn wenn Epiphanius von ihnen sagt, daß sie den Sabbat, die Beschneidung und andere den Juden

---

11) Orig. contr. Cels. l. V. in fine. Eus. hist. eccl. l. III. c. 27.

12) S. Note 7.

13) De praescript. haeret. c. 33: (Paulus) ad Galatas scribens invehitur in observatores et defensores circumcisionis et legis; Hebionis haeresis sic est. Im Briefe an die Galater wird aber gegen solche geeifert, die den Heiden das Gesetz aufdringen wollten.

14) Irenaeus contr. haer. l. I. c. 26: Et Apostolum Paulum recusunt, apostatam eum legis dicentes.

15) Epiphanius haer. XXIX. c. 16.

eigenthümliche Gebräuche beibehalten 16); so läßt sich aus diesem Zusatze offenbar unsere Frage nicht entscheiden. Eben so wenig läßt sich etwas Gewisses aus den Worten des Irenäus entnehmen: ,,Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur; et circumciduntur, ac perseverant in his consuetuinibus, quae sunt secundum legem, et judaico charactere vitae, uti et Hierosolimam adorant, quasi domus sit Dei 17). Denn der Ausdruck: judaico charactere vitae kann, wie Gieseler 18), Mosheim 19) gegenüber, richtig bemerkt, nichts mehr besagen, als im Allgemeinen: „sie führten eine jüdische Lebensweise", in welcher aber die Annahme der jüdischen Tradition noch nicht nothwendig mit begriffen ist. Was den alttestamentischen Kanon anlangt, so müßte man, soll der Nachricht des Epiphanius, daß sie nur den Pentateuch angenommen 20), geglaubt werden (und es ist kein Grund vorhanden, ihr den Glauben zu versagen), in Rücksicht auf die ,,prophetica" in der oben angeführten Stelle des Irenäus, entweder annehmen, die Verwerfung der Propheten sei nur den Ebioniten späterer Zeit eigenthümlich gewesen, oder die „prophetica" auf die Weissagungen Moisis und des N. T. beschränken. Vom N. T. war von den Evangelien nur das des Matthäus 20), und zwar in hebräischer Sprache 21), bei ihnen in Aufnahme und Gebrauch; die Briefe des Apostels Paulus verwarfen sie (S. Note 14.).

Wir schreiten zu der Frage fort, ob und wiefern die beiden Secten dem oben unter B bezeichneten chiliastischen Irrthume zugethan gewesen. Den Nazaräern schreibt den Chiliasmus keine Nachricht des Alterthums ausdrücklich zu, allein

---

16) Idem haer. XXX. c. 2.

17) Contr. haer. l. I. c. 26. ed. Petav.

18) Abhandl. über die Naz. u. Ebionit. p. 289.

19) Institutt. hist. christ. majores Saec. primum p. 481.

20) Iren. contr. haer. l. I. c. 26: Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum Evangelio utuntur.

21) Epiph. haer. XXX. c. 3.

außer dem Umstande, daß derselbe eine dem Judaismus consequente Lehre ist, sprechen auch diejenigen Stellen des Hieronymus, in welchen er die chiliastischen Träume der judaisirenden Christen seiner Zeit tadelt, dafür; denn er zählt sonst, wie wir oben gesehen, die Nazaräer zu den Judenchristen, und es bleibt daher wohl kein Zweifel mehr übrig, daß er mit dem Ausdrucke: „nostri judaizantes" 22) und „semijudaei" 23) auch die Nazaräer gemeint. Die Ebioniten nennt er einmal ausdrücklich als Anhänger der chiliastischen Träume ad Jes. LXVI. 20: Judaei et judaici erroris haeredes Hebionitae, qui pro humilitate sensus nomen pauperum susceperunt omnesque mille annorum delicias praestolantes etc.

Das tausendjährige Reich selbst aber mahlten die Judenchristen zur Zeit des Hieronymus mit den sinnlichsten Farben aus, indem sie die messianischen Weissagungen des A. T., in einem buchstäblichen Sinne genommen, auf dasselbe bezogen (vergl. §. 18. p. 33.). Wir wollen Hieronymus selbst über diese Träume reden lassen: Judaei et nostri Judaizantes dicunt Israel et modicum derelictum, ut in adventu Christi ejus misereatur deus, (ad Jes. LIV. 7.). Ferner: Judaei et judaici erroris haeredes Hebionitae ... sic intelligunt, ut scripta sunt: Quod videlicet in consummatione mundi, quando Christus Hierusalem (nach einer andern Stelle: auream atque gemmatam de coelestibus ponendam) regnaturus advenerit, et templum fuerit instauratum, et immolatae judaicae victimae, de toto orbe reducantur filii Israel, nequaquam assumptis alis, sed sarraco gallico, covinisque bellicis et equis Cappadociae atque Hispaniae et rhedis Italiae ..... occurentibus sibi cunctis gentibus, quae eorum servituti fuerint praeparatae, (ad Jes. LXVI. 20.). Endlich: nostri χιλιασταί, qui rursum audire desiderant, crescite et multiplicamini et replete terram, et pro hujus vitae continentia bre-

---

22) Ad Jes. XI. 11. — XXXV. Ende. — LIV. 7.
23) Ad Jes. LX. 1.

vique jejunio bulbos sibi et vulvas et aves phasidis et attagenem, nequaquam jonicum, sed judaicum repromittunt, (ad Zach. XIV. 9.) 24).

Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, daß diese ans Burleske streifenden chiliastischen Vorstellungen von allen Judenchristen, noch weniger von allen katholischen Chiliasten (denn auch in der Kirche waltete dieser Irrthum) ohne Ausnahme gehegt worden; zumal dürften die Nazaräer, bei ihrem minder schroffen und crassen Judaismus auch ihren Chiliasmus vergeistigt haben, was um so wahrscheinlicher wird, wenn man erwägt, daß bereits im zweiten Jahrhunderte von berühmten Männern, unter andern von Irenäus 25), ein geistiger Chiliasmus gehegt und gepflegt wurde.

Der zuletzt berührte Umstand, daß der Chiliasmus des Irenäus ein ganz anderer war, als der der Judenchristen, macht es wahrscheinlich, daß Irenäus in einer etwas unbestimmten Stelle auf den Chiliasmus der Ebioniten Beziehung genommen, und ist so bei der Entscheidung der Frage, ob auch frühere Schriftsteller, als Hieronymus, des Chiliasmus unserer beiden Secten Erwähnung gethan, von Bedeutung. „Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur," heißt es in der oben angeführten Stelle von den Ebioniten. Unter den propheticis könnten, wäre der Chiliasmus des Irenäus und der der Ebioniten derselbige gewesen, die Vorhersagungen des tausendjährigen Reiches nicht gemeint sein;

24) Vergl. Gieseler a. a. O. S. 393 u. ff.

25) Ueber den Chiliasmus, wie er bei Irenäus und in der katholischen Kirche überhaupt sich gestaltete, wird weiter unten Rede sein. Hier sei bloß bemerkt, daß Irenäus ihn als eine Vorbereitungsstufe zu der höhern Glückseligkeit, die er, dem Sinne des Christenthums ganz gemäß, in der innigsten Vereinigung mit Gott bestehen ließ, betrachtet; so sagt er z. B. l. V. c. 35. gegen das Ende: in qua (terra) justi praemeditantur incorruptelam et parantur in salutem; ferner c. 32: paulatim adsuescant capere deum.

denn in jenem Falle wäre irgend ein Tadel, der doch immer in den Worten enthalten ist, von Seiten des Irenäus unbegreiflich. Da Irenäus aber bloß durch eine geistigere Auffassung der chiliastischen Weissagungen und eben daher des Chiliasmus selbst von den Judenchristen abwich; so spricht eben die Glimpflichkeit der Mißbilligung, die in dem „curiosius" ausgedrückt ist, dafür, daß unter den „propheticis" die anscheinenden Beziehungen des N. T. auf den Chiliasmus gemeint seien.

Es ist nun noch die Frage zu erledigen übrig, ob und wiefern unsere beiden Secten dem unter C bezeichneten Irrthume zugethan waren, nämlich der Ansicht von der Person Christi, als einer dem höchsten Gott untergeordneten. Was zuerst die Nazaräer betrifft, so spricht sich Hieronymus entschieden dafür aus, daß dieselben an die göttliche Sohnschaft und die übernatürliche Geburt Christi glaubten 26); und das Geständniß des Epiphanius, daß er nicht wisse, ob sie eine übernatürliche oder eine natürliche Geburt Christi angenommen 27), ist in sofern eine Bestätigung jener Relation des Hieronymus, als Epiphanius am wenigsten der Mann ist, der vollgültiger Beweise bedarf, um die Ketzer noch ketzerischer zu machen. Freilich folgt aus ihrem Glauben an die Sohnschaft Gottes nicht strenge, daß sie in diesem Puncte orthodox gewesen, d. h. daß sie Christum für die zweite Person in der Gottheit gehalten; allein wären sie in diesem wichtigen Puncte von der katholischen Lehre abgewichen, würde Hieronymus, anstatt diese Differenz hervorzuheben, gesagt haben: „in quem et nos credimus," würde Epiphanius sie dieser Verirrung unbezüchtigt gelassen, würde Augustin bloß schlechtweg gesagt haben: Nazaraei Dei filium confitentur esse

---

26) Epist. 89. ad Augutinum: quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus.

27) Haer. XXIX. c. 7.

Christum 28)? Dies ist nicht anzunehmen, und wir tragen daher kein Bedenken, die Nazaräer in diesem Puncte für orthodox zu erklären. Die Ebioniten dagegen, sowohl die des vierten Jahrhunderts 29), als die frühern 30) hielten Christum für einen, von Joseph und Maria auf natürlichem Wege erzeugten, puren Menschen, und wenn auch mehrere Quellenschriftsteller z. B. Origenes, Eusebius, Theodoret 31) berichten, ein Theil der Ebioniten habe die übernatürliche Geburt Christi geglaubt, so ist zuverlässig unter diesem Theile nicht eine besondere Parthei der von den Nazaräern gesonderten Ebioniten, sondern es sind eben die Nazaräer darunter gemeint. Denn Origenes hatte die beiden Secten noch nicht strenge und namhaft voneinander gesondert, ihm waren, wie das aus dem Anfange des II. B. contr. Cels. erhellet, alle Judenchristen, d. h. alle diejenigen, welche das äußere Judenthum beibehalten, den Glauben an Christum aber, als an den Messias, mit den Christen theilten, Ebioniten. Die spätern Schriftsteller aber sind ihm ohne Zweifel in jener Relation gefolgt.

Sehen wir nun auf den Lehrbegriff beider Secten, wie

---

28) De haer. c. IX.

29) Epiphan. haer. XXX. c. 2: *ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρὸς, τουτέστι τοῦ Ἰωσὴφ, τὸν Χριστὸν γεγυνῆσθαι.* Ferner c. 34: *ποτὲ μὲν ὁ αὐτός Ἐβίων λέγων ἐκ παρατριβῆς ψιλὸν ἄνθρωπον αὐτὸν γεγυνῆσθαι.*

30) Iren. contr. haer. l. V. c. 1: vani autem et Ebionaei unitionem dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento. Tertullian. de carne Christi c. 6: poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, non idem et Dei filium constituit Jesum. Origenes Homil. 17 in Lucam: Ebionitae contradicunt signo, dicentes ex viro et muliere ita natum esse, ut nos quoque nascimur.

31) Origenes contr. Cels. l. V. c. 61. — Euseb. h. e. l. III. c. 27. Theodoret. haeret. fab. l. II. c. I.

wir ihn bisher, als den ursprünglichen derselben, vorgelegt haben, so können wir uns nicht berechtigt finden, was zuerst anlangt die Nazaräer, diese unter die Häretiker zu zählen. Denn das Verhältniß, welches sie dem Judenthum zum Christenthum gaben, war ein durchaus untergeordnetes; auf Christum allein gründeten sie das Heil der Menschheit, und was sie aus dem Judenthume in die christliche Religion mit hinübernahmen, betrachteten sie in so fern als etwas Unwesentliches, als sie die Erreichung der ewigen Seligkeit nicht durch die Annahme desselben bedingt sein ließen. Mit den Ebioniten dagegen verhielt es sich umgekehrt; sie ließen das Christenthum im Judenthume, als der, nach ihrer Ansicht, Einen, ewig wahren Heilsanstalt aufgehen, Christus, als bloßer Mensch, war ihnen nicht Herr des Gesetzes, sondern demselben unterthan; er selbst hatte in ihm den Grund seines Heiles. Ihnen galten die Worte Pauli (ad Galat. c. V. v. 4): Gehoben ist eure Verbindung mit Christo, wenn ihr durch das Gesetz gerecht werden wollet; der Gnade seid ihr verlustig. Mit Recht wurden sie daher (vgl. §. 11.) von der Kirche als Häretiker geächtet. Richtig hat Justinus dieses Verhältniß aufgefaßt, wenn er in seinem Dialoge mit dem Juden Trypho sich mit denen nicht einverstanden erklärt, welche denjenigen, die das mosaische Gesetz beobachteten, dabei aber mit den übrigen Christen friedlich zusammenlebten, ohne auch ihnen diese Beobachtung zuzumuthen, und dazu ihr Vertrauen auf Christum setzten, die Seligkeit absprachen, dagegen das Verhalten derjenigen aus den Judenchristen, die nur mit denjenigen Heidenchristen in friedlichen Verkehr traten, die das Joch des jüdischen Cärimonial-Gesetzes über sich nahmen, verwarf.

Der Lehrbegriff der Ebioniten erlitt aber im Verlaufe der Zeit Modificationen, und zwar durch die Aufnahme von Momenten gnostischer Natur. Nach Epiphanius erhielt die Lehre des Elxai Einfluß auf ihre Ansichten von der Person Christi, so daß nun einige von ihnen Christum für einen himmlischen, vor allem Andern erschaffenen Geist hielten, der auch in

Adam gewohnt habe, der zuweilen, wenn es ihm beliebe, aus der obern Welt, seinem eigentlichen Gebiete, auf die Erde herabkomme. Diese himmlische Natur sei — so glaubten sie — in derselben Weise, wie sie früher Adam, Isaak und Jakob genahet, am Ende der Zeiten wiedergekommen, mit demselben Leibe Adams bekleidet, den Menschen erschienen, gekreuzigt worden, gestorben und wieder auferstanden 32). Diese Ansicht des Epiphanius, obgleich er sie durch das Wörtchen „οἶμαι“ als seine subjective Meinung zu erkennen gibt, hat durchaus alle Wahrscheinlichkeit für sich. Denn in der Nachricht, daß die Ebioniten die bezeichneten Ansichten von Christo wirklich gehabt, ist er eben so zuverlässig, als in den übrigen Relationen in Betreff des ebionitischen Lehrbegriffs, und nicht weniger ist er das in der Mittheilung der elxaischen Christologie, indem nicht zu bezweifeln ist, daß er dieselbe aus dem Buche des Elxai, dessen er anderswo Erwähnung thut 33), hergenommen. Ist aber die Identität der beiderseitigen Lehrbegriffe erst ausgemacht, so kann ein Einfluß Elxai's auf den Lehrbegriff der Ebioniten um so weniger

---

32) Haer. XXX. c. 3. Wenn Epiphanius hier zwei verschiedene Ansichten der Ebioniten über die Person Christi unterscheidet, so begeht er darin einen Irrthum; es heißt nämlich: *τινὲς γάρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι.... ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ αγγέλους ὄντα, πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι.* Diese beiden Ansichten bildeten keine verschiedenen Partheien, sondern diejenigen, welche Christus für Adam hielten, betrachteten ihn auch als den himmlischen Geist, der in Adam gekommen (*ἐν Ἀδὰμ ἦλθε*) und den Patriarchen erschienen sei, wie das Epiphanius selbst in der LIII. haer. anerkennt: *Χριστὸν κτίσμα ἡγούμενοι καὶ ἀεί ποτὲ φαινόμενον, καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ, καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι, ὅτε βούλεται;* (vergl. Gfrörer, Krit. Gesch. des Urchristenthums, Th. II. S. 393).

33) Haer. XIX. c. 1: *συνεγράψατο δὲ οὗτος βιβλίον, δῆθεν κατὰ προφητείαν, ἢ ὡς κατὰ ἔνθεον σοφίαν.*

mehr bezweifelt werden, als auch die übrigen mystischen Ansichten und Gebräuche der spätern Ebioniten, von denen Epiphanius nicht ausdrücklich sagt, daß sie im Elraismus ihre Quelle hatten, mit diesem genau übereinstimmen. Jene Ansichten und Gebräuche sind aber: die häufigen Waschungen 34), die Enthaltsamkeit ihrer Lebensweise 35), die Enthaltung vom Genusse der Fleischspeisen 36), die Mißbilligung des jungfräulichen Lebens 37); und daß sie in diesen Puncten mit Elrai übereinstimmten, erhellt aus den Lehren desselben, wie sie bei Epiphanius haer. XIX. im ersten und den folgenden Capiteln dargestellt sind. Gegen das Ende des dritten Capitels heißt es nämlich von ihm: „Er verbietet den bei den Juden gesetzlich üblichen Genuß von Fleischspeisen ... dagegen preist er das Wasser, als etwas Gott Angenehmes, an, das Feuer verwirft er mit den Worten: Kinder, folgt nicht dem Scheine des Feuers, denn ihr geht dabei irre; glaubst du es dir ganz nahe, so ist es noch sehr ferne von dir. Laßt euch also nicht von seinem Schimmer irre führen, folgt vielmehr mit Vertrauen dem Murmeln der Quelle" 37). Ferner gegen das Ende des ersten Capitels: „Er mißbilligt das Gelübde der Keuschheit, verwirft die Enthaltsamkeit, und begünstigt die Ehe" 38).

---

34) Epiph. XXX. c. 2. 21.

35) ibid.

36) ibid. c. 15: *καὶ αὐτὸς Εβίων καὶ Εβιωνῖται παντελῶς ἀπέχονται τούτων* (sc. *κρεῶν καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς, τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης*).

37) *Ἀρνούμενος τὴν παρὰ τοῖς Ιουδαίοις σαρκοφαγίαν .... τὸ δὲ ὕδωρ εἶναι δεξιὸν, πῦρ δὲ αλλότριον εἶναι φάσκων διὰ τούτων τῶν λέξεων· τέκνα πορεύεσθε μὴ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ πυρὸς, ὅτι πλανᾶσθε, πλάνη γὰρ ἐστι τὸ τοιοῦτον· ὁρᾶς γὰρ, φησιν, αὐτο ἐγγυτάτω καὶ ἐστι ἀπὸ πόῤῥωθεν· μὴ πορεύεσθε πρὸς τὸ εἶδος αὐτου, πορεύεσθε δὲ μᾶλλον ἐπὶ τὴν φωνὴν τοῦ υδατος.*

38) *Ἀπεχθάνεται δὲ τῇ παρθενίᾳ, μισεῖ δὲ τὴν ἐγκράτειαν, ἀναγκάζει δὲ γάμον.*

Wenn nun, nachdem wir den Glauben und die Sitten der beiden Secten exponirt haben, nach dem **Ursprunge** derselben Frage entsteht, so kann diese Frage sich nicht weiter auf den Ursprung der **Lehren** beziehen, indem diese, wie früher gezeigt worden, mit der Entstehung des Christenthums unter Juden und Heiden der Natur der Sache nach schon gegeben waren, und in der That in der urchristlichen Zeit bereits hervortraten; sie kann vielmehr nur auf die **namhafte** Sonderung derselben von den orthodoxen Christen und **unter sich**, also auf dieselben als **namhaft** verschiedene Secten gerichtet sein. Bis zum vierten Jahrhunderte herauf wurden alle judaisirenden Christen mit dem Namen „Ebioniten" belegt, und dann zwei Klassen derselben unterschieden, solche, die Christum für einen bloßen Menschen hielten, auf natürlichem Wege geboren, und solche die mit den Orthodoxen eine übernatürliche Geburt Christi glaubten 39). Letztere waren offenbar die Nazaräer. Wir werden daher nicht irren, wenn wir zuerst nach dem Ursprunge der „Ebioniten" fragen, und dann sofort unsere Untersuchung auf die namhafte Sonderung der Nazaräer von den Ebioniten gerichtet sein lassen. Bei den Quellenschriftstellern finden wir drei von einander abweichende Berichte über den Ursprung jener Benennung. Tertullian 40), Hieronymus 41), Epiphanius 42) u. A. sprechen von einem Ebion, als dem Stifter dieser Secte, Origenes und Eusebius leiten den Namen von dem hebräischen Worte אֶבְיוֹן (arm, pauper) her, und ersterer berichtet, sie seien wegen ihrer Anhänglichkeit an das **armselige** Gesetz 43),

39) Vergl. Note 31.

40) De carne Christi c. 14. — de virgin. velandis c. 6. — de praescript. haeret. c. 33.

41) Ad Gal. III. 13. u. a. a. O.

42) Haer. XXX.

43) De princ. l. IV. c. 22: Ἐβιωναῖοι τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι· ἐβίων γὰρ ὁ πτωχὸς παρ' Ἑβραίοις. Ferner contr. Cels. l. I.

letzterer aber, sie seien wegen ihrer armseligen Begriffe von Christo, also genannt worden 44). Die Ebioniten endlich selbst zur Zeit des Epiphanius nahmen das Wort ebenfalls als ein Apellativum, ließen es aber die Armuth bezeichnen, in welche ihre Voreltern dadurch gerathen seien, daß sie ihre ganze Habe zu den Füßen der Apostel gebracht hätten 45). Diese divergirenden Berichte wären miteinander vereinigt durch die Annahme, es habe einen gewissen Urheber dieser Secte gegeben, der sich selbst, oder dem seine Anhänger, wegen seiner Lehre von der Nothwendigkeit der Verzichtleistung auf allen Besitz irdischer Güter, den Namen Ebion beigelegt, und letztere hätten sich sofort von ihm Ebioniten genannt. Denn in diesem Falle wären die Nachrichten von der Existenz eines Häresiarchen Ebion vereinigt mit dem Vorgeben der Ebioniten selbst, von dem Ursprunge ihres Namens; und die Erklärungsweise derer, die ihn aus der Anhänglichkeit an das armselige Gesetz entspringen lassen, in sofern begreiflich, als die Orthodoxen nicht geneigt sein konnten, die Benennung auf einen wirklichen Vorzug der Secte (und ein Vorzug war doch die Verzichtleistung auf allen Besitz) zu beziehen; sondern vielmehr auf die Differenzpuncte, durch die sie sich von der katholischen Kirche unterschieden, also auf ihre Beibehaltung des jüdischen Gesetzes. Diese Annahme ermangelt, außerdem, daß sie die divergirenden Angaben der Quellenschriftsteller vereinigt, rücksichtlich erklärt, auch durchaus nicht alles historischen Grundes; denn wenn nachgewiesen werden kann, daß erstens die Ebioniten in die Verzichtleistung auf allen Besitz irdischer Güter wirklich einen großen Vorzug setzten, und, daß zweitens zu der Zeit, in welcher die Kirchen-

---

44) Histor. eccles. l. III. c. 27.

45) Ἀυτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύνονται ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχοὺς, διὰ τὸ φασὶν ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα καὶ τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων, καὶ εἰς πτωχείαν καὶ ἀποταξίαν μετεληλυθέναι, καὶ διὰ τοῦτο καλεῖσθαι ὑπὸ πάντων φασὶ πτωχοί (c. 17.).

väter den Ebion auftreten lassen, in der That ein Mann auftrat, der in einem gewissen Sinne als der Urheber unserer Secte zu betrachten ist; so ist nicht zu läugnen, daß die bezeichnete Hypothese die höchste historische Wahrscheinlichkeit erhalte. Zu der Nachweisung selbst wollen wir jetzt fortschreiten. Was den ersten Punct anlangt, so ist uns im Alterthume nirgendwo die Nachricht gegeben, daß die Ebioniten auf eine freiwillige Armuth besondern Werth gelegt, allein in den Pseudo-Clementinen, die, wie wir weiter unten sehen werden, ohne Zweifel von einem Ebioniten verfaßt worden, wird (hom. 15. c. 7, 8, 9.) von denjenigen, die dem Reiche Gottes angehören wollten, verlangt, daß sie nichts, außer dem zum Lebensunterhalte Unentbehrlichen, nichts, als Wasser und Brod und Ein Kleid besitzen sollten. Freilich ist der Lehrbegriff der Pseudo-Clementinen von dem der ursprünglichen Ebioniten sehr abweichend, wie denn nach dem früher hierüber Vorgekommenen sich die Lehren der Ebioniten ebenfalls im Verlaufe der Zeit modificirt haben; allein in diesem Puncte scheint er doch die ursprünglichen Sitten der Ebioniten beibehalten zu haben; denn daß letztere wirklich ohne Besitz irdischer Güter waren, geht aus ihrer Berufung auf den Grund dieser Erscheinung bei Epiphanius hervor; und ferner mußte diese Sitte den Judenchristen um so mehr sich empfehlen, als sie in der Gemeinde der Judenchristen zu Jerusalem vorzüglich eingeführt war 46), und von denjenigen Aposteln, die wegen ihrer Condescendenz zur Beibehaltung des jüdischen Gesetzes in besonderem Ansehen standen, namentlich von Petrus und Jacobus besonders gepflegt ward. Ersterer bestrafte den Ananias und sein Weib, weil sie sich in dieser Angelegenheit einen Betrug hatten zu Schulden kommen lassen, mit dem Tode 47); und letzterer preist die Armen der Welt im Gegensatze zu den Reichen als die Glücklichen, die auserwählt seien, reich zu sein durch Glauben, und als Erben des

---

46) Act. IV. 32 — 37.
47) ibid. V. 1 — 11.

Reiches, das Gott denen versprochen, die ihn lieben 48). Die Erfüllung der ersten Bedingung ist also wohl nicht weiter zu bezweifeln. Aber lassen sich auch für den zweiten Punct und zwar für den entscheidendern historische Zeugnisse aufweisen? Von einem eigentlichen Stifter dieser judaisirenden Secte, als von einem einzelnen Urheber des ebionitischen Lehrbegriffs, kann nicht die Rede sein, weil, wie wir früher gesehen, die judaisirenden Meinungen schon in der urchristlichen Zeit gegeben waren und die strengere unter b bezeichnete Ansicht, weil sie als eine widerchristliche nicht öffentlich gelehrt werden durfte, im Geheimen gehegt und verbreitet wurde. Allein es konnte doch immer irgend Einer, aus welchem Beweggrunde auch immer, die strengern judaisirenden Ansichten endlich öffentlich aussprechen, die Gleichdenkenden an sich ziehen, und so eine Trennung unter den Judenchristen veranlassen. Ein solcher Mann war nun nach Hegesippus ein gewisser Thebutis 49), der hinsichtlich der Zeit seines Wirkens sowohl, als hinsichtlich der von ihm verbreiteten Lehre mit dem Ebion der andern Kirchenschriftsteller ziemlich genau übereinstimmt. Thebutis tritt nach dem Tode des Simeon, Bischofs von Jerusalem, ungefähr 108 n. Chr. auf, Ebion aber nach Epiphanius 50), nach dem Verfasser des Anhangs zu Tertullians Verjährung wider die Ketzer 51) und nach Hieronymus 52) zu Lebzeiten des Johannes; daß aber Thebutis sich, gleich Ebion, zu einer streng judaisirenden Lehre bekannt hat, geht wenigstens aus der Aussage des Hegesippus in der angeführten Stelle: daß jener seine Häresе aus sieben jüdischen Secten hergenommen, hervor. Durch alles dieses empfiehlt sich die Annahme durchaus, daß Thebutis und Ebion eine und dieselbe Person gewesen, daß Thebutis entweder sich selbst den Beinamen „Ebion"

48) c. II. 5—8.

49) Bei Eus. hist. eccles. l. IV. c. 22. (Grabe, spic. ss. patr. vol. II. p. 212).

50) Haer. XXX.

51) De praescr. c. 48.

52) In prooem. comm. in Matth.

(der Arme) zugelegt, oder daß seine Anhänger ihn ihm gegeben, und sich darnach „Ebioniten" genannt haben; und man wird um so weniger Bedenken tragen, zu derselben überzugehen, wenn man erwägt, daß es in jener Zeit nichts Ungewöhnliches war, solche, den individuellen Charakter bezeichnende, Zunamen zu ertheilen, so wie in der Apostelgeschichte ein gewisser Joseph, ein Levit aus Cypern, von den Aposteln den Beinamen Barnabas, d. i. Mann des Trostes, erhielt 53). Der Umstand, der Gieseler'n unter andern als entscheidend für die Nichteristenz eines Ebions erscheint, daß nämlich der Name zur Zeit des Origenes auch den Nazaräern zugelegt worden, und daß Ebion doch nicht Stifter der Ebioniten, und zugleich der, hinsichtlich der Lehre von denselben durchaus verschiedenen, Nazaräer gewesen sein konnte, will nichts verfangen, wenn man bedenkt, daß ihnen ja der Name von den Orthodoxen wegen ihrer Anhänglichkeit an das armselige Gesetz gegeben wurde, welche Anhänglichkeit die Nazaräer aber mit den Ebioniten theilten, und daher auch mit demselben Namen belegt werden mußten.

Es erübrigt noch, den Ursprung des Namens: „Nazaräer" für die eine jüdisch-christliche Parthei so wie die Ursachen der Erscheinung, daß dieselbe erst von Epiphanius in die Ketzerverzeichnisse aufgenommen worden, näher zu untersuchen. In der urchristlichen Zeit wurden alle Christen als Anhänger Jesu, der aus dem verachteten Nazareth herstammte 54), von den Juden mit dem Namen „Nazaräer" benannt 55). Es war also ein Schimpfname 56), den die

53) IV. 36.

54) Joh. I. 47.

55) Act. XXIV. 5.

56) Dieser Umstand macht auch die Vermuthung Gieseler's, daß der Name „Ebioniten" den Judenchristen ursprünglich von den ungläubigen Juden als ein Spottname, wegen ihrer Hoffnung auf die Wiederkunft eines so ärmlichen Messias, wie Jesus war, gegeben worden, unwahrscheinlich; denn der Name „Nazaräer„

Christen, wenn sie sich desselben auch nicht schämten, jedoch, wenn Umstände es rathsam machen sollten, ohne Bedenken von sich abwälzen mochten. Solche Umstände aber waren folgende.

Um das Jahr 130 erregten die Juden in der auf den Ruinen des alten Jerusalems neu erbauten Aelia Capitolina einen Aufruhr; sie wurden besiegt, aus der Stadt vertrieben, und ihnen von Hadrian verboten, sich selbst der Umgebung der Stadt zu nähern 57). Dieses Schicksal traf auch die Judenchristen, die von den Römern für Juden gehalten wurden; und nach ihrer Verbannung bildete sich an ihrer Stelle in Aelia unter dem Bischofe Marcus eine Gemeinde, aus Heidenchristen bestehend 58). Ein großer Theil der vertriebenen Judenchristen entschloß sich, das jüdische Gesetz aufzugeben, und sich den Heidenchristen in Aelia anzuschließen 59), dazu ohne Zweifel veranlaßt durch ihre jetzige traurige Lage, in welcher sie von den Heiden als Juden verfolgt, von den Juden als Ketzer gehaßt, unendlichem Elende Preis gegeben waren. Sie nannten sich Christen und es blieb der Name „Nazaräer"

---

war ja schon ein Schimpfname, der nach der Meinung der Juden das Armselige des Glaubens und Hoffens der Christen vollkommen aussprach, wozu denn noch ein zweiter?

57) Tertull. adv. Judaeos c. 13 ed. Semleri: oculi vestri videbunt terrram de longinquo, quod vos pro meritis vestris post expugnationem Hierusalem prohibiti, ingredi in terram vestram, de longinquo eam oculis tantum videre permissum est. Ferner Euseb. h. e. IV. 6.

58) Sulpicius Severus hist. sacr. II. 31: Nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentilibus apud Hierosolynam episcopus fuit.

59) Epiphan. de mens. et pond. §. 15: *μετὰ δὲ τὴν ἐρήμωσιν Ἱερουσαλὴμ ἐπαναστρέψαντες, ὡς ἔφην, σημεῖα μεγάλα ἐπετέλουν.* Die Stelle, die Gieseler aus diesem §. citirt: Christiani lege judaica dimissa Pella Hierosolymam migravere, finde ich in demselben nicht; allein die Sache bleibt darum doch wahr, indem unter den obwaltenden Umständen ihre Rückkehr nach Jerusalem durch die Aufgebung des Gesetzes bedingt war.

der immer noch bedeutenden Parthei, die sich zu jenem Schritte nicht hatte entschließen können, sondern in Peräa, festhaltend an dem Glauben und an der Sitte ihrer Väter, als eine besondere Gemeinde fortdauerte. Je mehr nun in der Folge der Zeit das Christenthum unter den Heiden zunahm, jemehr also die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als etwas dem bei weitem größten Theile der Kirche Fremdes erschien, je weiter man sich endlich von der urchristlichen Zeit, in welcher jene Beobachtung nicht etwas Auffallendes, geschweige denn etwas Anstößiges hatte, entfernte, desto mehr mußte letztere als das äußere Kennzeichen einer Trennung erscheinen, und den Charakter einer wesentlichen Differenz erhalten. Schon zur Zeit des Justinus M. gab es Heidenchristen, die sich scheuten, mit denen, welche das jüdische Cärimonial-Gesetz beobachteten, irgend einen Verkehr zu haben, etwa den Heerd mit ihnen zu theilen, ja die ihnen die Seligkeit absprachen (vergl. S. 114). Jedoch erklärt sich Justin mit ihnen nicht einverstanden, und auch andere Kirchenväter derselben oder einer etwas spätern Zeit, z. B. Irenäus, Tertullian, schlossen sie von der Kirche nicht aus; allein als allmählig der Chiliasmus in der katholischen Kirche verschwand 60), von den Nazaräern aber festgehalten wurde, mußte auch dieser allmählig den Charakter eines wesentlichen Differenzpunctes erhalten, und die Judenchristen der katholischen Kirche immer mehr entfremden, so daß es nicht auffallen kann, daß Epiphanius endlich kein Bedenken trug, sie in die Zahl der Ketzer mit aufzunehmen. Dadurch war aber ihr Loos für die Folge entschieden.

---

60) Wenn hier, so wie S. 111, über den Chiliasmus in der katholischen Kirche die Rede ist, so soll dadurch keineswegs gesagt sein, daß derselbe je allgemeine Lehre der Kirche gewesen, sondern nur, daß die chiliastischen Erwartungen auch innerhalb der Kirche ihre Freunde gefunden.

Zweiter Abschnitt.

Diejenigen Häresen, die aus der Verschmelzung der heidnisch-jüdischen Religionslehre mit der christlichen entstanden sind.

§. 34.

Einleitung.

Begriff und Ursprung der Gnosis.

Der eine Factor, der in Verbindung mit dem Christenthume diejenigen Erscheinungen constituirte, mit denen wir es in diesem zweiten Abschnitte zu thun haben, namentlich die heidnisch-jüdische Religionslehre, ist uns keine unbekannte Erscheinung mehr; wir haben sie in den Prolegomenen sowohl in ihrer theoretischen Form, und zwar in dem Lehrbegriffe Philo's, als in ihrer practischen Richtung, und in dieser in dem religiösen Leben der Therapeuten und Essäer, dargestellt. Sie selbst war eine Composition aus heidnischer Weltweisheit und jüdischer Theologie, dadurch entstanden, daß die Juden, mit der heidnischen Weisheit bekannt geworden und von derselben eingenommen, den Glauben ihrer Väter mit den anderswoher gewonnenen Ideen vermittelst der allegorischen Schriftauslegungsweise anzusöhnen suchten. Die Art und Weise, den im Buchstaben der historisch gegebenen übernatürlichen Offenbarung Gottes enthalten sein sollenden Sinn nach den anderswoher genommenen Ideen zu bestimmen, ist es, was man später in Beziehung auf die christliche Offenbarung mit dem Worte Gnosis bezeichnete. Als wesentliches Moment der Gnosis ist demnach das übergeordnete Verhältniß zu betrachten, in welches die Vernunft, als Erkenntnißprin-

cip der natürlichen Religion, zur positiv geoffenbarten Religion gestellt wird. Die subjective, natürlich producirte Idee wird erst in den Buchstaben des objectiven, übernatürlich gegebenen göttlichen Wortes hineingelegt, so daß dieser seiner ganzen Objectivität beraubt, in die subjective Idee aufgelöst wird. Diese Richtung ward wesentlich durch die von Philo überererbte Ansicht unterstützt, daß im Buchstaben höhere geistige Wahrheiten verborgen lägen, die nur den Weisen (*γνωρίσουσιν*), nicht aber auch der Menge (*τοῖς πολλοῖς*) zugänglich seien (vergl. S. 48) 61).

Ist hierin das Wesen der Gnosis ausgesprochen, so kann die Beantwortung der alten Frage nach dem Ursprunge derselben keine

61) Schon Neander hat zuerst in seiner „genetischen Entwickelung" u. s. w. S. 30, dann in seiner Kirchengeschichte S. 415 auf die Bedeutung, die das Wort Gnosis in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe hat, aufmerksam gemacht. Auch wir glauben darin eine Bestätigung für die Richtigkeit unseres aufgestellten Begriffs zu haben. Der Verfasser des Briefes versteht unter dem Worte *γνῶσις* die geistige Auffassung der Lehren und Vorschriften des A. T.; aber welcher Art ist diese geistige Auffassung? Im 9. Capitel will der Verfasser zeigen, daß Abraham die Beschneidung im Hinblicke auf Jesum vollzog. „Es wird gesagt:" heißt es, „Abraham beschnitt vor seinem Hause 318 Männer. Welche war nun die ihm ertheilte Gnosis? Erwägt, was die 18 und was die 300 bedeuten. Anlangend die 18, so wird 10 durch *ι*, 8 aber durch *η* bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in *T* seinen geistigen Sinn haben sollte, so heißt es, es seien 300 (neben den 18) gewesen. Auf diese Weise hat er also mit zwei Buchstaben Jesus, mit Einem das Kreuz bezeichnet." Hier ist offenbar die vorgefaßte Idee dem Buchstaben der Offenbarung übergeordnet. Daß er die Idee aus dem neuen Testamente hernahm, thut offenbar nichts zur Sache; hätte er eine heidnische Idee gehabt, auch die hätte er eben so leicht dem Buchstaben des A. T. aufgepfropft. Ganz dieselbe Manier findet man aber bei Irenaeus contr. haer. l. I. c. 8. §. 5. gezeichnet, wo die Valentinianer ihre große Achte (Ogdoas) aus dem ersten Capitel des Johanneischen Evangeliums herausexegesiren.

Schwierigkeit mehr haben. Man muß sich nur erst Rechenschaft geben, was man unter dem Ursprunge eigentlich verstehe, ob den psychologischen, ob den geschichtlichen, oder den materialen Ursprung derselben. Will man den Ursprung der Gnosis auf eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes zurückführen, so wird man nicht irren, wenn man sie in die Eigenheit des Geistes setzt, das von außen Kommende, in die bereits vorhandenen Formen hineinzufügen, und es darnach zu construiren, zu verstehen und zu begreifen. Es ist ein gewisses Maaß von Herrschaft des Geistes über sich selbst und dazu von Demuth des Herzens erforderlich, um sich jener anderswoher, sei es nun aus einer historisch gegebenen Weltweisheit, oder durch eigne Speculation gewonnenen Ideen einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung gegenüber zu entschlagen, und sich vor ihrer Auctorität zu beugen. Wo diese Kraft oder Demuth mangelt, da wird die positive Offenbarung entweder gänzlich verworfen, oder es realisirt sich diejenige Erscheinung, die wir oben mit dem Namen Gnosis bezeichnet haben 62). Anlangend ferner den geschichtlichen Ursprung, so realisirte sich der Begriff der Gnosis zuerst bei den Alexandrinern, da, wo die jüdische Offenbarung mit orientalisch-griechischer Weisheit in Berührung kam; er unterschied sich in seiner factischen Realität von dem der christlichen Gnosis nur in Ansehung des Objects, nämlich

---

62) Daher ist es auch der Hochmuth, dessen Irenäus die Gnostiker besonders bezüchtigt: l. III, c. 15. heißt es: Et si aliquis quidem ex his, qui audiunt eos, quaerat solutiones, vel contradicat eis, hunc quasi non capientem veritatem, et non habentem de superioribus a matre sua semen affirmantes, in totum nihil dicunt ei, mediarum partium dicentes esse illum, hoc est, psychicorum. Si autem aliquis quasi parvam ovem, deditum semetipsum ipsis praebeat, imitatione illorum consecutus; est inflatus iste talis, neque in coelo, neque in terra putat se esse, sed intra pleroma introisse, et complexum jam Angelum suum; cum institorio et supercilio incedit, gallinacei elationem habens.

dadurch, daß die alexandrinische Gnosis auf das Judenthum die christliche aber auf das Christenthum gerichtet war, wodurch indeß der Begriff selbst im Wesentlichen nicht verändert wurde. Unter dem **materialen** Ursprunge ist die Quelle zu verstehen, aus welcher die materialen Elemente, d. h. die der positiven Religion fremden Elemente, die ihr aufgepfropft wurden, hergenommen sind; und dann sind wir in Ansehung derjenigen Classe von gnostischen Producten, die wir in diesem Abschnitte zu behandeln haben, auf die in den Prologomenen vorgelegten heidnisch-jüdischen Theosophien hingewiesen. Die jüdischen Theosophen traten an das neu erschienene Christenthum heran mit denjenigen Ideen, die sie sich durch Vermischung des Heidenthums und des Judenthums geschaffen; sie begannen nun mit den Lehren des Christenthums denselben Proceß, den früher der jüdische Glaube von ihrer Seite erlitten, und die neuen Mischungen, die als Drittes, aus heidnisch-jüdischer Theosophie und Elementen christlicher Offenbarung bestehend, zu betrachten sind, bilden die gnostischen Producte, mit welchen wir es hier zu thun haben 63).

---

63) Die Ansicht, daß die gnostischen Häresen aus einer verkehrten Willensrichtung und aus einem absichtlichen Widerstreben gegen die christliche Wahrheit hervorgegangen, wie sie sich besonders in den Bekämpfungen derselben bei Epiphanius ausspricht, war bis zum achtzehnten Jahrhundert herauf herrschend geblieben. Man verabscheute sie als solche, und hielt sie einer wissenschaftlichen Aufmerksamkeit kaum werth. **Massuet** war der erste, der sein Urtheil über sie milderte, indem er sie als Producte einer verirrten, zügellosen Phantasie betrachtete. Den materialen Inhalt derselben leitete er aus dem Platonismus her (vergl dissertationes in Irenaei libros etc.); er folgte darin den Kirchenvätern; (Tertullian **de anima** c. 23: Plato omnium haereticorum condimentarius). Ihm folgte Beausobre. Buddeus und Basnage wollten den Ursprung derselben in der jüdischen Cabbala finden, und Mosheim endlich in einer orientalischen Philosophie. Diese orientalische Philosophie, die der Geschichte völlig fremd ist, hatte Mosheim vorher erfunden, d. h. er hatte sie von den historisch gegebenen gnostischen Systemen abstrahirt, und sie so-

Es läßt sich von vorn herein absehen, welche Momente des Christenthums besonders modificirend in den Organismus der jüdischen Theosophien eingreifen mußten; es mußten vor Allem diejenigen sein, die dem Christenthume eigenthümlich, in jenen Organismus aber nicht nur nicht störend eingreifend, sondern dazu geeignet waren, demselben eine größere Vollendung zu geben. Sehen wir auf das philonische System zurück, so finden wir in demselben die Grundidee eines Kreis-

fort der Geschichte aufgedrungen; es konnte ihm daher nicht schwer werden, in ihr den Ursprung der Gnosis zu finden; allein er ging dabei den Cirkelgang, den Herder (sämmtl. Werke z. R. u. Th. 5. S. 396) als ein „Tanzgekreise um den Altar eines unbekannten Gottes, — den ewigen in sich kehrenden Cirkel der Orientalphilosophie ohne Fuß und Stellung," treffend charakterisirte. Nachdem Semler noch einmal auf das alte Vorurtheil gegen die Gnostiker eingegangen, ja sogar den Verdacht geäußert hatte, Valentin habe das Publicum mit seinen Phantasien zum Besten gehalten, indem er selbst ohne Zweifel darüber gelacht habe, daß man so leicht die Wirklichkeit solcher Einfälle geglaubt (S. Einl. z. Baumgartens Unters. theol. Streitigk. Th. I. 1771. S. 158.); traf Neander in seiner genet. Entw. ꝛc. hinsichtlich des geschichtlichen Ursprungs der Gnosis das Wahre, indem er sie aus dem Alexandrinismus, insbesondere aus dem Repräsentanten desselben, aus Philo, herleitete. Allein er nahm einen zu beschränkten Standpunct ein, wenn er alle Keime der gnostischen Systeme im Philonismus finden wollte, und fiel dabei demselben einseitigen Verfahren anheim, dessen sich Lewald schuldig machte, als er zu eben der Zeit in seiner comment. etc. (vergl. S. 28.) den Ursprung der Gnosis im Zendsystem finden wollte. Hier griff Gieseler (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1830. 2. H. S. 378) vermittelnd ein, indem er die Ansicht aufstellte, daß sich aus dem philonischen Platonismus, zusammengenommen mit dem Zoroastrismus, die christliche Gnosis hinreichend begreifen lasse. Jedoch hatte auch Neander bereits früher die materiale Sphäre, in welcher er die Gnostiker sich bewegen ließ, erweitert; „es lassen sich in den gnostischen Systemen" heißt es (Kirchengeschichte Th. I. S. 418), „miteinander verschmolzene Elemente orientalischer (besonders persischer, aber auch wohl ostindischer) Religionssysteme, jüdischer

laufs entwickelt, in welchem sich Gott, der absolute Geist, in den concreten geistigen Formen, in welche er aus sich herausgetreten, abwärts zur Materie dem andern, ewigen Princip der Dinge hin, durch die Materie in fortwährendem Kampfe mit deren widerstrebenden Elementen hindurch, und wieder aufwärts in sich selbst zurückbewegt. Die einzelnen Ideen, durch welche diese Bahn beschrieben wurde, waren folgende: Ein absolut vollkommener, verborgener, über alle concrete

---

Theologie, platonischer Philosophie auffinden, und die erweiterte Bekanntschaft mit den verschiedenen Religionssystemen des innern Asiens könnte wohl noch manche einzelne neue Aufschlüsse über die Zusammensetzung dieser Systeme geben." Diesen Erweiterungs-Proceß setzte Matter in seiner histoire critique du Gnosticisme etc. fort, ließ aber die Sphäre für die materialen Anfänge des Gnosticismus in eine Weite sich verlieren, daß auch der Leser sich darin verliert, ohne einen bestimmten Haltpunct finden zu können. Letzterer wird angewiesen, von Plato und Philo auszugehen, dann von jenem aus nach den thrazischen, samothrazischen, eleusinischen Mysterien hin- und die ganze Reihe der heiligen Dichter bis zu Orpheus hinaufverwiesen, von Philo aus aber wird er nach den Ufern des Euphrat und Tigris geschickt, selbst bis nach Indien hin, von dort muß er nach Alexandrien zurückkehren, und hier nun sehen, wie die persischen Lehren mit jüdischer Theologie und den Lehren des Platonismus vermischt werden, und so endlich die Elemente der Gnosis sich bilden. Während man in dieser Weise über die Ausdehnung der Sphäre, aus welcher die materialen Elemente der Gnosis hergeleitet sein sollten, uneinig, jedoch in der Ansicht, die christlich-gnostischen Systeme seien dadurch entstanden, daß Männer ihre philosophische Geistesrichtung ins Christenthum mit hinübernahmen, und derselben die Lehren des letztern unterordneten, einverstanden war, trat im Jahre 1831 Möhler in seinem Versuch über den Ursprung des Gnosticismus mit der ganz entgegengesetzten Ansicht auf: der Gnosticismus sei aus dem Christenthum ganz unmittelbar und direct hervorgegangen; der lange in die Außenwelt und in irdisches Streben versunken gewesene menschliche Geist sei durch das Christenthum mit einer solchen Gewalt nach innen und nach oben

Beziehung und Bezeichnung erhabener Gott, und neben ihm eine ewige unvollkommene, dem Göttlichen entgegengesetzte Materie; die Verbindung beider vermittelst Emanation. Die aus dem höchsten Gott emanirten geistigen Wesen, wurden nämlich, weil jener mit der Materie nicht in unmittelbare Berührung treten konnte, die Bildner und Erhalter der Welt. Im Menschen realisirte sich das moralisch-Böse dadurch, daß in ihm der Geist, der göttlicher Substanz war, mit der

---

gerichtet worden, daß diese Richtung bei vielen Christen in ein krankhaftes Extrem hinausgelaufen, so daß sie einen unendlichen Ekel gegen die Erscheinungswelt gefaßt hätten. Das Wort, in welchem sich diese weltverachtende Empfindung aussprach, lautete: Die sichtbare, äußere Welt ist das Böse selbst. Um die, an diesen Gedanken sich anschließenden, Fragen zu beantworten, wendete man sich allerdings an die ältern Philosopheme, Theosophien und Mythologien; allein dieser Schritt nach außen hin war nicht das erste, sondern das zweite Moment in der Geschichte der Gnosis. — Diese eigenthümliche und neue Ansicht hat beim ersten Anblicke etwas Ansprechendes, und sie hat das ohne Zweifel durch die glänzende Macht, die sie dem Christenthum in der Umwandlung des innern Menschen zuschreibt; allein näher angesehen erscheint sie unhaltbar; denn nicht nur entbehrt sie alles historischen Grundes, sondern es stehen ihr auch gewichtige innere Gründe entgegen, welche Baur in seiner Schrift über die christliche Gnosis unter Würdigung der Gründe, mit welchen Möhler jene Ansicht weiter zu unterstützen sucht, S. 77–84 entwickelt hat. Zu Baur's vorzüglichen Verdiensten in der eben erwähnten Schrift endlich gehört es, daß er nach dem Vorgange von J. J. Schmidt die enge Verwandtschaft und die umfassende Analogie zwischen dem Buddhaismus und den gnostischen Systemen hervorgehoben; und so die Ahndung Neanders gerechtfertigt hat: „die erweiterte Bekanntschaft mit den verschiedenen Religionssystemen des innern Asiens könnte wohl noch manche einzelne neue Aufschlüsse über die Zusammenstellung dieser Systeme geben.“

Materie und der dieser verwandten, das Geistige mit dem Materialen vermittelnden Psyche verbunden ward. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist es daher, sich immer mehr von den Fesseln der Materie, des Princips des Bösen, der Finsterniß los zu lösen, sich durch diesen Läuterungsproceß immer mehr geeignet zu machen, nach dem Tode in Gott den absoluten Geist, aus welchem er, dem edlern Theile seiner Natur nach, ausgegangen, wieder zurückzukehren.

Achtet man nun darauf, welche Momente des Christenthums in dem Organismus dieser Theorie füglich eine Stelle ausfüllen konnten, so stellen sich als solche vorzugsweise die Lehre von dem Verhältnisse des Christenthums zum Judenthume und die Theorie der Erlösung heraus; jene gab ihnen den Weldbildner (Demiurg), diese jene höhere Kraft, welche den Umschwung der Richtung des Geistes nach der Materie hin und in immer tiefere Tiefen derselben hinab, erwirkte und den Aufschwung zu seiner Heimath hinauf beförderte.

So wie man früher das Judenthum für die absolute Religion gehalten hatte, so mußte nun das Christenthum als solche betrachtet werden, und jenes zu diesem in das untergeordnete Verhältniß gesetzt werden, welches das Christenthum selber dem Gesetze zur Gnade ertheilt. Den Judengott zum Christengotte in dasselbe Verhältniß zu setzen, dazu mußte man sich um so mehr veranlaßt finden, als die mosaischen Urkunden selbst scheinbar vom Judengotte eine große Beschränktheit prädicirten, die man früher, als man in Jehova noch den höchsten Gott verehrte, wegzuallegorisiren sich bemüht hatte. Moises hatte indeß ausdrücklich ihm die Welterschaffung zugeschrieben, und so war denn im Judengotte ein dem höchsten Gott untergeordnetes Wesen gefunden, welches in ihrer Theosophie die Stelle des Weltbildners ausfüllen konnte. Christus, als Erlöser, aber war eine höchst willkommne Erscheinung, die gleichsam den Wendepunct ihres Systems bilden konnte, sofern er die Umkehr der lichten, geistigen, aus Gott emanirten, in der Materie gefangen gehaltenen Wesen,

erwirkte, und ihr läuterndes Sichemporkämpfen aus der Tiefe des leiblichen und psychischen Lebens unterstützte. Hatte aber einmal Christus die Bestimmung, das pneumatische Leben in der bezeichneten Weise zu fördern, so war er dadurch schon als ein höheres Wesen statuirt, denn der Judengott, der die Menschen bisher regiert, und in den Banden der Beschränktheit, in denen er sich selbst bewegte, d. h. in den Banden des psychischen Lebens gefesselt gehalten hatte. Es lag daher nahe, zwischen Christum und dem Judengotte (dem Demiurgen) das Verhältniß des Pneuma zur Psyche zu statuiren, und nach dem Vorgange Philo's, der die Menschen nach den verschiedenen Bestandtheilen der menschlichen Natur, jenachdem der eine oder der andere mehr vorwaltend war, in verschiedene Klassen eintheilte (vergl. S. 75), die Christen unter dem Einflusse des Pneumatischen, der Lichtwelt, die Juden unter der Herrschaft der Psyche, des Demiurgen stehen, der noch übrigen Materie aber sofort die Heiden dienen zu lassen; und in dieser Weise das Verhältniß der drei historisch gegebenen Religionen zueinander festzustellen.

Nimmt man diese Momente zu der alexandrinischen Theosophie hinzu, so hat man den Grundideen nach diejenigen gnostischen Systeme, die hier zur Sprache kommen. Freilich stellen sich bei einer nähern Erforschung der einzelnen gnostischen Systeme selbst noch Differenzen derselben sowohl unter einander, als mit dem ursprünglichen Alexandrinismus heraus, allein dieselben sind nur in einzelnen unbedeutenden Modificationen der Grundideen gegründet, die theils durch die Weiterbildungen, denen der Alexandrismus im Verlaufe der Zeit von Philo herab sowohl durch den dem menschlichen Geiste natürlichen Hang zur Fortbildung des Uebererbten, als unter dem Einflusse anderer, jedoch mit dem Philonismus ebenfalls verwandter, Religionssysteme, unterworfen ward, theils durch die verschiedenen Principien, von welchen sich die einzelnen Urheber der gnostischen Producte bei der Aufnahme der christlichen Elemente in ihre Theosophie leiten ließen, nothwendig hervorgerufen wurden. Es ist indeß hier der Ort nicht, auf

eine Entwickelung derselben einzugehen; sondern sie sollen bei der Darstellung der einzelnen gnostischen Systeme hervorgehoben werden.

§. 35.

Fortsetzung.

Weitere Verbreitung des Alexandrinismus in Palästina unmittelbar nach Christus. — Die Schule des Gamaliel — Simon Magus — Menander — Dositheus — Elxai.

Die Verbreitung der alexandrinisch-jüdischen Weisheit selbst unter der Secte der Pharisäer kann nicht mehr befremden, wenn man durch historische Dokumente die Ueberzeugung gewonnen hat, daß selbst in Jerusalem eine Schule bestand, in welcher die jonische Weisheit (sapientia jonica), unter welcher ohne Zweifel der Alexandrinismus verstanden ist, gelehrt wurde; es war die Schule des Gamaliel, desselben Gamaliel, zu dessen Füßen Paulus nach den strengsten Grundsätzen des väterlichen Gesetzes unterrichtet worden 64). Nach dem Talmud wurde nämlich neben dem Gesetze auch die jonische Weisheit gelehrt 65), so daß wahrscheinlich die Schü-

---

64) Act. XXII. 3.

65) Der Gemarist zu Sotah, c. IX. §. 14: dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, Ben Gamaliel: mille pueri fuerunt in schola patris mei, quorum quingenti didicerunt legem, et quingenti sapientiam graecam, nec est superstes quispiam ex his, praeter me ipsum hic, et filium patruelis mei in Hasia. Von einem Enkel des ältern Gamaliel, wird Talm. Tr. Derech Erez c. V. berichtet, daß er sich um die sapientia jonica interessirt; es heißt nämlich hier: factum est, ut quatuor seniores profecti sunt in regnum interius (Oberasien) ubi habitabat philosophus quidam, antehac eorum condiscipulus. Fuerunt autem quatuor illi Rabban Gamaliel, R. Josua, R. Eliezer, filius Azariae, et R. Akiba. Dixit R. Josua R. Ga-

ler in zwei Klassen getheilt waren, wovon die eine im Gesetze, die andere in der griechischen Weisheit unterrichtet wurde. Daher ist auch nun die freiere Denkart begreiflich, die eben der Lehrer Gamaliel bei der Gelegenheit, als die Apostel wegen ihrer Lehre vor dem hohen Rathe zur Verantwortung gezogen wurden, vor den andern Pharisäern und Schriftgelehrten bekundet, indem er den übrigen Mitgliedern des Synedriums den Rath gab, die Apostel frei zu lassen, und die Bemerkung hinzufügte: „Ist ihre Absicht und ihr Unternehmen bloß Menschenwerk, so wird es von selbst zerfallen; ist es hingegen Gottes Sache, so werdet ihr sie nicht unterdrücken können, daß ihr ja nicht als solche erfunden werdet, die sich Gott widersetzen" 66). Das sind nicht Worte eines schroffen Pharisäers, sondern eines Mannes, dem die griechische Philosophie die Ecken des jüdischen Nationalgeistes und eines unduldsamen Particularismus bereits abgeschliffen hatte.

Berücksichtigt man aber das Bestehen einer solchen Schule, so können Erscheinungen, wie die des Simon Magus, Menander und Dositheus in Judäa und Samaria, ja in der heiligen Stadt selbst nicht weiter befremden.

Diese drei Gaukeler repräsentiren eine ganze Klasse von Menschen, die damals Palästina durchzogen, ja selbst bis Rom hingelangten 67), und das in geistiger Hinsicht tief gesunkene und daher zum Aberglauben hinneigende Volk durch ihre theurgischen Künste in Erstaunen setzten. Sie waren meist Menschen gemeinen Schlags, die durch die wunderbaren Wirkungen der Lehren und Thaten Jesu und der Apostel, sich aufgefordert fühlten, diese nachzuahmen. Obgleich Simon als einer

---

malieli: estne tua sententia, ut visitemus philosophum condiscipulum? Respondit R. Gamaliel: placet. Quum ad eum intrassent, diu disseruerunt de philosophia jonica. (Vergl. Gfrörer, Krit. Gesch. des Urchr. des 1. Bds. 2. Abth. S. 402 — 405).

66) Act. V. 34 — 40.

67) Vrgl. Gieseler's Kirchengeschichte, 1. Ausg S. 33.

der bedeutendsten dieser Theurgen angesehen werden muß, so würde man doch irren, wenn man ein zusammenhängendes, vollständiges Lehrsystem bei ihm erwarten wollte; es waren einzelne abgerissene Vorstellungen, die er aus der alexandrinischen Theosophie aufgefaßt, und die er nun, durch das eben erwähnte Beispiel angeregt, unter den Juden und vorzüglich in dem Lande, dessen Religionslehre nach dem Vorigen bereits früher in einer engern Beziehung zum Alexandrinismus gestanden, namentlich in Samaria, seinem Vaterlande, mit Erfolg verbreitete. Obwohl Simon insofern zu den Christen gezählt werden kann, als er sich von den Aposteln taufen ließ; so können seine widerchristlichen Lehren doch nicht zu den Häresen gerechnet werden, weil er sie nicht als christliche, sondern als seine eigenen, und sich als den eigentlichen Christus geltend machen wollte.

Die Dunkelheit, welche über dem Lehrbegriffe dieses Gaukelers waltet, ist eine Folge davon, daß er über denselben selbst nicht klar geworden. Er hatte nicht Geist genug, die Lehren, die er aus dem Christenthume herübernahm, mit seiner Theosophie auf eine Weise zu verschmelzen, daß dadurch ein zusammenhangendes, in sich vollendetes Ganzes entstanden wäre; daher das Verworrene, das sich Widersprechende in den Aeußerungen, die ihm von den Alten zugeschrieben werden. Sofern er aber als der erste angesehen werden muß, der die christliche Lehre mit der alexandrinischen Theosophie verband, hatten die Alten Recht, wenn sie ihn als den Vater des Gnosticismus bezeichneten 68), und Neuere Unrecht, wenn sie dieselben hierin einen Irrthum begehen ließen. Er gab sich selbst für den Erlöser aus, und zwar für denselben, der in Judäa gelitten, indem er behauptete, er habe in Judäa nur scheinbar gelitten 69).

---

68) Iren. l. 1. c. 23: Simon autem samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt, habet hujusmodi sectae materiam.

Epiph. haer. XXI: *Σιμωνος γίνεται τοῦ Μάγου πρώτη αἵρεσις, ἀπο Χριστοῦ καὶ δεῦρο ἀρξαμένη.*

69) Iren. l. c. ut et in hominibus homo appareret ipse, cum non

Ganz im Geiste des Alexandrinismus sprach Simon von einer **großen Kraft Gottes** (*δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη*) 70), und ohne Zweifel verstand er darunter den *λόγος*, so wie auch Philo, wenn er die platonischen **Ideen** zu **Kräften** werden ließ, unter dem *λόγος* sich statt einer *ἰδέα ἰδεῶν* eine *δύναμις δυνάμεων* denken mußte. Auch bezeugt dieß eine Stelle bei Hieronymus, welche Folgendes von Simon referirt: Simon Samaritanus haec quoque inter caetera in suis voluminibus scripta demittit: ego sum sermo dei (*λόγος τοῦ θεοῦ*), ego sum speciosus, ego paracletus 71), ego omnipotens, ego omnia dei. Wo er nun die christliche Lehre von der Trinität in sein System herübernahm, da identificirte er sich, nach dem Beispiele Jesu Christi, der sich mit dem Vater eins genannt hatte, mit dem Vater, versteht aber dabei unter Vater nicht den höchsten Gott, sondern nur eine verschiedene Erscheinung der Einen großen Gotteskraft, die jenen repräsentirte. Er behauptet von sich, er sei die höchste Kraft, der Vater über Alles, der sich von den Menschen nennen lasse, wie sie wollten; unter den Juden sei er als Sohn 72), unter den Samaritern als Vater, und unter den übrigen Völkern sei er als heiliger Geist erschienen; eine Vorstellung, die der philonischen durchaus verwandt ist: Gott erscheine zwar nie selbst in der Welt, aber er halte den Menschen zuweilen göttliche Gestalten vor, die als verschiedene Kräfte der einen göttlichen Wesenheit in ihrer wirksamen

---

esset homo, et passum autem in judaea putatum, cum non esset passus. — Epiph. l. c. *παθόντα δὲ μὴ πεπονθέναι, ἀλλὰ δοκήσει μόνον.*

70) Act. VIII. 10. Hier wird zwar nur gesagt, daß die **Samariter** ihn so genannt hätten, allein daß diese Benennung von ihm selber ausging, geht wohl ziemlich zuverlässig daraus hervor, daß er sich bei Irenäus und Hieronymus wirklich selbst ähnliche Prädicate beilegt.

71) Auch Philo nennt den *λόγος* zugleich den *παράκλητος* (vrgl. Note 95 d. Proleg.).

72) Hier identificirt er sich mit Jesu Christo.

Relation auf die Welt zu betrachten seien 73); so wie denn auch Simon sich nicht für wirklich incarnirt ausgab, sondern sein leibliches Wesen, sein Leiden in Judäa als bloßen Schein behauptete.

Ganz gleichbedeutend mit diesen Beziehungen ist auch nun der Name Ἑστώς, der ihm beigelegt wurde 74), und der das wahrhafte, beharrliche Sein im Gegensatze zu dem Wandelbaren, zu dem ewigen Werden, in welchem die geschaffenen Dinge begriffen sind bezeichnet, so wie Philo ebenfalls de posteritate Caini das höchste Wesen im Gegesatze zur Creatur das Stehende nennt: Τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς, θεός ἐστιν, τὸ δὲ κινητὸν, ἡ γένεσις 75). Nicht weniger sind in seinem Mährchen von der Helena Elemente alexandrinischer Weisheit unverkennbar, und dasselbe erhält, mag es immer von dem Schwärmer zur Bedeckung seines unzüchtigen Lebens ersonnen sein, als solches für uns eine höhere Bedeutung. Nach den Nachrichten der Kirchenväter führte nämlich der Magier ein Weibsbild mit sich herum, Namens Helena, aus Tyrus gebürtig, das er für seinen ersten Gedanken, seine erste Idee, seine Ἔννοια ausgab, und die Mutter der Geisterwelt 76), den heiligen Geist, die παμμήτορα σοφία nannte. Sie sei — behauptete er weiter — von den Engeln und Kräften, durch welche sie die Welt erschaffen, gefangen gehalten und der Metempsychose unterworfen worden, und zwar aus dem Grunde, weil jene nicht als ihrem Sein nach abhängige, von einem Höhern entsprungene Wesen angesehen werden wollten 77);

---

73) Mang. I. p. 655.

74) Pseudo-clement. Hom. II. 22. — Ferner Clemens Alex. Strom. II, p. 383.

75) Mang. I. p. 230.

76) Iren. cont. haer. l. 1. c. 23, §. 2: Dicens (sc. Simon) hanc (Helenam) esse primam mentis ejus conceptionem, matrem omnium, per quam initio mente concepit angelos facere, et Archangelos.

77) Iren. ibid. Posteaquam autem generavit eas, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies al-

er behauptete ferner, sie sei dieselbe Helena, wegen welcher der trojanische Krieg geführt worden, und auch habe sich die Parabel von dem herumirrenden Schafe im Evangelio auf sie bezogen. Diesem Theile der Fabel liegt offenbar die Idee der Bahn abwärts zum Grunde, die der philonische Platonismus das Absolute in den geistigen Formen seiner Offenbarung beschreiben ließ, und die einzelnen Ideen derselben, die Idee von göttlichen Ideen, die außer Gott selbstständiges Dasein erhalten, die Idee einer Gefangenschaft, in welcher die geistigen, göttlichen Elemente in der Materie gehalten werden, ja selbst die bildliche Vorstellung von einer aus Gott hervorgegangenen weiblichen Kraft, mit welcher sich Gott sofort zum Behufe der Weltbildung verbunden, sind philonisch; diese Kraft ist nämlich bei Philo die Ἐπιστήμη (σοφία), in welcher er so nach seiner bildlichen Vorstellungsweise die erschaffene Welt ihre Mutter und in Gott ihren Vater haben läßt (vrgl. S. 69 und 70).

Die Idee eines die Umkehr der in die Tiefen der Materie versenkten geistigen Elemente bewirkenden und ihre Rückkehr zum absoluten Geiste fördernden Wesens, welche dem Alexandrinismus mangelte, hatte Simon aus der christlichen Lehre von der Erlösung hergenommen, und sie ist in dem übrigen Theile der Fabel ausgesprochen. Er selbst, die höchste Gotteskraft, hatte das Geschäft der Erlösung übernommen; er wollte zur Befreiung seiner Ἔννοια gekommen sein durch die verschiedenen Regionen der Geister herab, in jeder die den Bewohnern derselben eigenthümliche Form annehmend. „In jedem Himmel," sagte er, „nahm ich diejenige Gestalt an, die den Bewohnern eines jeden Himmels eigen war (ἐν ἑκάστῳ δὲ οὐρανῷ μετεμορφούμην, φησὶ, κατὰ τὴν μορφὴν τῶν ἐν ἑκάστῳ οὐρανῷ), um meinen Engeln verborgen zu

---

terius cujusdam putari esse . . . . uti non recurreret sursum ad patrem, usque adeo ut et in corpore humano includeretur, et per saecula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora.

bleiben und zu der Ἔννοια herabzukommen, welche eben diese (Helena) ist, die auch Prunikos und der heilige Geist heißt, durch welche ich die Engel erschaffen habe; die Engel aber haben sofort die Welt und die Menschen erschaffen" 78).

Beachten wir die diesem Theile der Fabel zu Grunde liegenden einzelnen Vorstellungen, die Welterschaffung durch, dem höchsten Gott untergeordnete, Wesen, die Eintheilung der Engel (δυνάμεις) in verschiedene Klassen, die Vertheilung derselben in verschiedene Himmelsräume, so werden wir auch hierin den Alexandrinismus leicht wiederfinden. Die Abschweifung aber in die griechische Mythologie hinüber, konnte einem schwärmerischen Eklektiker, dem Alles schon recht sein mußte, was seinem Kram nicht zuwider war, was dagegen durch den Anstrich des Wunderbaren, der dem Geschmack des abergläubischen Pöbels zusagte, seine Sache nur fördern konnte, nicht fern liegen; selbst der etwaige Zufall, daß seine Dirne Helena hieß, konnte ihm dazu hinreichenden Anlaß geben. Ueberdieß bot auch die griechische Mythologie viel Analoges zu seinen Träumereien dar; die Aehnlichkeit der Mythe von dem Hervorgehen der Minerva aus dem Kopfe des Zeus mit seiner Production war nicht zu verkennen; und so konnten seine Anhänger leicht dahin kommen, den Simon unter dem Bilde des Zeus, die Helena unter dem der Minerva darzustellen und zu verehren 79).

Nahm aber Simon die Theorie der Erlösung in sein System auf, gab er sich zudem für den Stifter einer neuen Religion aus, und ließ er das Heil der Seelen durch ein Eingehen in die durch seine Gnosis gegebene Heilsordnung bedingt sein, so konnte er das andere dem spätern Gnostizis-

---

78) Epiph. XXI. 2. p. 56 ed. Petav. — Ferner Iren. l. c. §. 3: descendisse eum transfiguratum et assimulatum Virtutibus et Potestatibus et Angelis, ut et in hominibus homo appareret ipse, cum non esset homo.

79) Iren. l. c. §. 4. Imaginem quoque Simonis habent factam ad figuram Jovis, et Helenae in figuram Minervae, et has adorant.

mus eigenthümliche Moment nicht entbehren; er mußte das Verhältniß seiner Religion zu dem Gesetze des alten Bundes bestimmen; und das that er denn auch, und zwar in einem Maße zum Nachtheile des letztern, daß dasselbe nicht nur abrogirt, sondern als ein über der Menschheit ruhender Fluch betrachtet wurde. Irenäus 80) und Epiphanius 81) stimmen in der Nachricht überein, daß er das Gesetz nicht vom guten Gott, sondern von einer linken Kraft gegeben sein ließ, um die Menschen dadurch in die Fessel der Knechtschaft zu schlagen, so wie er auch die Propheten von verschiedenen, außer dem Pleroma befindlichen Kräften inspirirt sein ließ, seine Gnade dagegen für das einzige Mittel zur Erreichung der ewigen Seligkeit erklärte. Ja seine Geringschätzung des äußern Gesetzes gieng so weit, daß er (nach Orig. c. Cels. l. c. VI. 11.) den Götzendienst für etwas Gleichgültiges und Erlaubtes erklärte, und sich dadurch an eine Parthei alexandrinischer Allegoristen anschloß, die ebenfalls die Conformität des äußern Lebens mit dem Gesetze für etwas ganz Gleichgültiges erklärte (vrgl. S. 48).

Nach dem Vorgelegten muß nun auch die oben schon berührte Frage entschieden werden, ob und in welchem Sinne

---

80) Ibid. § 3. Prophetas autem a mundi fabricatoribus Angelis inspiratos dixise prophetias: quapropter nec ulterius curarent eos hi, qui in eum et in Helenam ejus spem habeant, et ut liberas agere quae velint: secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas justas. Nec enim esse naturaliter operationes justas, sed ex accidenti quemadmodum posuerunt, qui mundum fecerunt Angeli, per hujusmodi praecepta in servitutem deducentes homines. Quapropter et solvi mundum, et liberari eos, qui sunt ejus, ab imperio eorum, qui mundum fecerunt, repromisit.

81) Epiphán. l. c. §. 4. p. 58: *μὴ εἶναι δὲ τὸν νόμον θεοῦ, ἀλλ' αριστερᾶς δυνάμεως ἔφασκε, μήτε προφήτας ἐξ ἀγαθοῦ θεοῦ ὑπάρχειν, ἀλλ' ἑτέρας καὶ ἑτέρας δυνάμεως ..... εἶναι δὲ τούτους* (sc. *τούς προφήτας*) *ἅπαντας ἐκ τῆς ἀριστερᾶς δυνάμεως, καὶ ἔξω τοῦ πληρώματος. πάντα δὲ τὸν πιστεύοντα τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ θάνατον ὑπέχειν.*

die Kirchenväter Recht hatten, wenn sie den Simon den Stammvater des Gnostizismus nannten. Simon kann allerdings aus dem schon oben angegebenen Grunde nicht in die Zahl der christlichen Häretiker, sondern muß vielmehr unter die Feinde des Christenthums gesetzt werden; allein sofern er der erste war, der die christliche Lehre mit seinen theosophischen Ideen vermengte, und zwar in einer Art, daß er dadurch ein nur im Unwesentlichen von mehreren gnostischen Systemen divergirendes Lehrsystem construirte, muß er allerdings als der Vorgänger der Gnostiker betrachtet werden. Freilich würde dieß sich anders verhalten, wenn die Behauptung einiger neuern Gelehrten wahr wäre: daß die Alten den Simon zum Träger alles dessen gemacht hätten, was sie als die wesentlichen Momente der gesammten Gnosis betrachteten. Allein so lange man in den Quellen selbst keine für jene Behauptung sprechenden Gründe nachgewiesen hat, und so lange man zugeben muß, daß Simon in eben der Weise habe schwärmen können, wie Basilides, Valentin u. a., so lange kann jene Behauptung nur als eine aus der Luft gegriffene angesehen werden. Zwar hat man in einer Stelle der Pseudo-Clementinen (Hom. XVI, 21.) eine Andeutung für diese Ansicht finden wollen; hier sagt Petrus weinend und seufzend vor dem versammelten Volke: „Wäre es doch mit Simon genug der versuchenden Reden wider Gott! aber es werden nach des Herrn Wort falsche Apostel und Secten und Herrschsüchtige kommen, welche, wie ich vermuthe, von Simon ausgehend, ihm helfen werden, wider Gott zu reden" 82). Allein

82) Diese Ansicht findet man von Baur aufgestellt in seiner Schrift über das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831. S. 474, wo er in dieser Hinsicht noch auf Krabbe: über den Ursprung und den Inhalt der apost. Constit. S. 184. ff. verweist. Jedoch läßt er dem Magier wenigstens die historische Realität, die ihm in der Apostelgeschichte gegeben ist; allein in seiner Schrift: die christliche Gnosis u. s. w. stellt er auch diese in Zweifel. B. sucht seine Ansicht mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit zu begründen; allein so lange die

jene Andeutung dürfte schwer in diesen Worten zu finden sein, und wäre es wirklich der Fall, so könnten die Fabeln dieses Pseudo-Clemens für nichts entscheiden; überhaupt sind die Mittheilungen desselben über den Lehrbegriff des Magiers nur in sofern zuverlässig, als sie mit den Relationen anderer Schriftsteller übereinstimmen.

Zu dieser Klasse von falschen Messiassen gehört nun ferner Menander. Ein Schüler oder Anhänger des Simon kann er einmal nicht genannt werden, weil er den Simon aus seiner Messiasrolle zu verdrängen suchte, und sich selbst für den Erlöser der Menschheit ausgab 83). Daher nennt ihn Irenäus richtiger den successor des Simon, womit recht wohl die Nachricht des Epiphanius zu vereinigen ist, er habe sich anfänglich an Simon angeschlossen 84); immer mogte er Anfangs selbst mit seinen Landsleuten, den Samaritern, in Simon die große Kraft Gottes anstaunen, dann aber auf

---

historischen Zeugnisse des Evangelisten Lucas, das Justinus, Irenäus, Origenes u. a. nicht entkräftet sind, können alle die gelehrten Demonstrationen, wie die Geschichte des Magiers wohl ein bloßer Mythus sein könne, jener Ansicht auch nicht die dürftigste Begründung ertheilen. Ein solches Sichhinwegsetzen über die historischen Relationen glaubwürdiger Zeugen kann nur als eine Verirrung im Gebiete der geschichtlichen Forschung angesehen werden, und zu welchem Grade diese Richtung ausarten könne, davon liefert das jüngst erschienene Strauß'sche Buch einen eklatanten Beweis. Wenn man einmal angefangen, in dieser Weise dem Widerchrist seine historische Realität abzusprechen, so kann es nicht ausbleiben, daß Originalitäts-Sucht — wir glauben gern: eine unbewußte — den Versuch wage, dieselbe auch dem Christ streitig zu machen, und so die Fundamente aller historischen Wahrheit zu destruiren.

83) Iren. l. I. c. 23. §. 5. Hujus (sc. Simonis) successor fuit Menander Samarites genere, qui et ipse ad summum magiae pervenit. Qui primam quidem Virtutem incognitam ait omnibus, se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus Salvatorem pro salute hominum.

84) Epiph. haer. XXII 1.

den Gedanken kommen, er habe dasselbe Recht sich für die *μεγάλη δύναμις* auszugeben und die Aufmerksamkeit des Volkes durch ähnliche Gaukeleien, wie sie Simon übte, auf sich zu ziehen, so wie Simon durch das Beispiel Jesu Christi zu seinem Vorgeben angeregt worden, und dessen Wunderwerke durch seine Zauberkünste nachzuahmen suchte.

Seine Lehren waren im Wesentlichen mit denen seines Vorgängers übereinstimmend; auch er sprach von einem höchsten, verborgenen, durchaus unbegreiflichen Gott, von einer *Ἔννοια*, durch welche die Engel, (die Weltbildner) geworden, von den Fesseln, in welchen die Menschen von denselben gehalten würden, von sich, als der über die Engel erhabenen Gotteskraft, von seiner Bestimmung, die Menschen von der Gewalt der Weltbildner zu befreien 85), welche Bestimmung er theils durch seine magischen Künste, theils durch eine Taufe, die seine Anhänger auf seinen Namen an sich mußten vornehmen lassen, erfüllte 86). Diese Einführung einer Taufe beweist, daß er sich auf die Behauptungen seines Vorgängers nicht beschränkte, sondern seinen Eklektizismus auch auf das Christenthum ausdehnte. Wichtig ist aber noch der Umstand, daß er zu den Wirkungen jener Taufe auch die Befreiung vom Tode rechnete, sofern daraus hervorgeht, daß er auch Beziehung auf das alte Testament genommen, daß er namentlich die Taufe als ein Mittel statuirte, die Banden der Knechtschaft, in welchen die Menschen durch das alttestamentische Gesetz gehalten würden, zu lösen. Denn schon Simon erklärte diejenigen Menschen dem Tode anheimgefallen, die sich dem Gesetze des alten Bundes unterwerfen sollten, (*πάντα δὲ τὸν πιστεύοντα τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ θάνατον ὑπέχειν* 87).

85) Iren. und Epiphan. l. c. Justin. M. apol. I p. 52 und 109. — Theodoret. haeret. fab. l. I. c. 2. — Augustin. de haeres. c. II. p. 7.

86) Iren. l. c. — Tertull. de anima c. I. p. 349. — Euseb. hist. eccles. l. III. c. 20. — Theodoret. l. c.

87) Epiphan. haer. XXI. 4.

Nahm nun aber, wie wir gesehen, Menander die Behauptungen seines Vorgängers durchweg in seinen Lehrbegriff auf, so gehörte auch ohne Zweifel diese in Ansehung der Wirkungen des Gesetzes dazu, und wirkte ihm die Taufe Befreiung vom Tode, so entrückte sie den Menschen auch dem Einflusse der denselben bewirkenden Ursache d. h. der Knechtschaft des Gesetzes, und der Herrschaft der Weltbildner, die das Gesetz gegeben hatten.

Ferner haben wir einen solchen Pseudo-Messias in Dositheus 88). Denjenigen alten Nachrichten, die den Dositheus in dieser Zeit auftreten lassen, muß unbedingt vor allen andern geglaubt werden; denn dieß war die Zeit, wo durch die glänzenden Wirkungen, die das Christenthum hervorbrachte, die Nacheiferung angeregt wurde, so wie auch zu dieser Zeit mehr, als zu irgend einer andern, die messianischen Erwartungen unter den Juden rege waren; und es daher auch dem geschickten Schwärmer oder Betrüger nicht schwer werden konnte, sich einen Anhang zu verschaffen. Auch wird er von den ältesten Kirchenschriftstellern, z. B. von Hegesippus bei Euseb. l. IV. c. 22. neben Simon Magus aufgeführt. Mit den beiden vorigen theilte er die Behauptung seiner messianischen Würde, und, wie es scheint, auch seinen Wirkungskreis in Samaria. Die Propheten verwarf er, und hielt sich an die Bücher Moisis, die er aber willkührlich veränderte und seinen Zwecken anzupassen suchte. Im Uebrigen aber soll er wesentlich von den beiden Vorigen abgewichen sein; er soll nämlich das Dasein der guten so wie der bösen Engel geläugnet und das ewige Dasein der Welt behauptet haben, und solche Momente könnten wohl zu der Annahme geneigt machen, er sei aus der Secte der Sadducäer gewesen, und sei, wie denn Epiphanius wirklich berichtet, aus einem Juden ein Samariter geworden; allein mit jener Annahme stimmt

88) Quellen: Orig. contr. Cels. l. I. und l. VI. — Pseudo-Clement. hom. II. 24. — Epiph. haer. XIII. — Theodoret. haeretic. fab. I. 2.

nun wieder nicht der essäische Charakter seiner Lebensweise, das enthaltsame Leben seiner Anhänger, ihre Scheu vor dem Genusse der Fleischspeisen, ihre Hochschätzung des jungfräulichen Lebens zusammen. Dann unterschied er sich von den beiden Vorigen durch die Beibehaltung des Gesetzes, wenigstens wird dieselbe von Epiphanius seinen Anhängern zugeschrieben, und etwas Unwahrscheinliches wird man in dieser Mittheilung nicht finden, wenn man bedenkt, daß er das Dasein der Engel läugnete, und daher das Gesetz wohl nicht anders, als vom höchsten Gott ableiten konnte.

Eine für unsern Zweck merkwürdige Erscheinung ist endlich noch Elxai. Wir lernen ihn kennen aus der 19ten Här. des Epiphanius, der seine Mittheilungen aus Elxai's eignem Buche, von welchem bereits früher Rede gewesen, geschöpft hat. Er läßt ihn unter Trajan auftreten, also zu einer Zeit, als Simon Magus bereits vom Schauplatze dieser Welt abgetreten war. Daß er sich für den Messias ausgegeben, sagt Epiphanius zwar nicht ausdrücklich, allein seine Anhänger, die Elcesaiten, oder auch Sampsäer genannt, hielten ihn für eine verborgene Kraft Gottes, was Epiphanius schon in seinem Namen angedeutet finden will, indem El Kraft und xai verborgen bedeute, und sie giengen so weit in ihrer Verehrung, daß sie zu Zeiten des Epiphanius zwei Schwestern aus seinem Geschlechte, Marthus und Marthana mit Namen, göttlich verehrten, daß sie ihren Speichel und andere Unreinigkeiten des Leibes sammelten, um Krankheiten damit zu heilen. Wie wir aber schon gesehen haben, waren in dieser Zeit mit der Vorstellung der Erscheinung der höchsten Gotteskraft messianische Ideen immer verbunden. Was nun weiter seine Logoslehre anlangt, so müssen wir auf die Christologie zurückverweisen, welche die Ebioniten nach Epiphanius aus seinem Buche sollen geschöpft und in ihren Lehrbegriff aufgenommen haben. Nach jener stammte der Logos aus dem Himmel her, ein vor allen Dingen geschaffener Geist, erhaben über die Engel, und Herrscher über Alles, wird Christus genannt und wohnt in der obern Region; jedoch steigt er

auch nach Belieben herab, so wie er denn in Adam herabgekommen und den Patriarchen, mit einem Leibe umkleidet, erschienen ist. Wahrscheinlich behauptete nun Elxai, in ihm erscheine jetzt die höchste Gotteskraft verleiblicht zum Heile der Menschheit. Ueber seine weitern Lehren wollen wir Epiphanius selbst reden lassen: „Obgleich er (Elxai) seiner Abstammung und seines Glaubens ein Jude war, so befolgte er doch das Gesetz nicht, sondern brachte neue Lehren auf, und mißleitete seine Anhänger. Er lehrte dieselben beim Salze, dem Wasser, der Erde, dem Brode, dem Himmel, dem Aether und den Lüften schwören, als bei Gegenständen göttlicher Verehrung.... Er mißbilligt das Gelübde der Keuschheit, verwirft die Enthaltsamkeit, und begünstigt das eheliche Leben. Dann giebt er seine Pphantasien für göttliche Offenbarung aus. Auch bildet er Heuchler, indem er sagt, es sei keine Sünde, zur Zeit der Verfolgung Götzen anzubeten, wenn es nicht von Herzen geschehe, und wenn, was der Mund bekenne, dem Gemüthe fremd sei.“... „Er verdammt die Opfer gänzlich, als wären sie Gott zuwider, und weder durch das Gesetz verordnet, noch je von den Vätern Gott wirklich dargebracht worden. Und doch will er, daß man sich beim Gebete nach Jerusalem hinwende, wo ehemals der Altar und die Opfer waren; dabei verbietet er den bei den Juden gesetzlich-üblichen Genuß von Fleischspeisen, so wie er auch die übrigen Einrichtungen, den Räucheraltar, selbst das Feuer als etwas Gott Widerwärtiges verwirft; und dagegen das Wasser als etwas Gutes anpreist.“ Ferner §. 4: „Dann beschreibt er Christus als eine gewisse Kraft, deren Maaß er genau angibt. Die Länge setzt er zu 24 Schöni, d. i. zu 96 Meilen, die Breite zu 6 Schöni oder 24 Meilen an; eben so fabelt er über die Dicke, über die Füße u. s. w. Der heilige Geist — behauptet er — sei weiblichen Geschlechts, und er schwebe eben so, wie Christus, gleich einer Bildsäule über einer Wolke und zwischen zwei Bergen.“

Auch Elxai hat einen Anhang gehabt, der, wie bereits oben erwähnt worden, bis zu den Zeiten des Epiphanius hinauf

fortbestand. Allein diese Secte, so wie die der ihm vorangehenden Pseudo-Messiasse hat die Zeit verschlungen; an ihnen ist das Wort Gamaliel's wahr geworden: „ist ihre Absicht und ihr Unternehmen bloß Menschenwerk, so wird es von selbst zerfallen" 89), während die einfache Wahrheit des verachteten Nazareners, als Gottes Sache, gegen die unaufhörlichen furchtbaren Stürme, die von innen und von außen sie zu vertilgen drohten, siegreich ausgehalten.

§. 36.

I. Einzelne Erscheinungen des theosophischen Judenthums unter den Christen der kleinasiatischen Gemeinden.

In den Briefen des Apostels Paulus und Johannes, so wie des h. Ignatius an diese Gemeinden finden wir zerstreute rügende Anspielungen auf gewisse Irrlehren, in deren Urhebern man ohne Schwierigkeit Menschen desselben Gelichters erkennt, wie sie uns im vorigen §. entgegen getreten sind. Aus der Art, wie die genannten heiligen Schriftsteller die Irrlehren eben nur nebenbei berühren, scheint hervorzugehen, daß dieselben nicht in vollständigen theosophischen Systemen, sondern vielmehr nur in einzelnen, auf die Ausübung der Magie sich beziehenden, Vorstellungen bestanden haben.

Im Allgemeinen läßt sich aus jenen zerstreuten Beziehungen auf ihren Lehrbegriff Folgendes abstrahiren: Diese Irrlehrer waren zum Christenthume übergetretene theosophische Juden; ihre Lehre war eine Philosophie nicht nach Christus, sondern nach den Anfangsgründen der Welt; die Materie hielten sie für an sich böse, und Christo schrieben sie daher nur einen Scheinkörper zu. Neben Christum

---

89) Act. V. 38.

verehrten sie auch die Engel und Geister, um deren Unterstützung bei ihren magischen Künsten theilhaftig zu werden. Das Mittel aber, mit der Geister- und Dämonenwelt in engere Verbindung zu gelangen, war die Unterdrückung der körperlichen Triebe, die Ankämpfung gegen die Neigungen des leiblichen Lebens, z. B. die Enthaltung von gewissen Speisen, vom ehelichen Leben; dann aber auch Waschungen und Lustrationen, die Beobachtung der Feiertage, Neumonde und Sabbate.

Das ist das allgemeine Bild ihrer Theosophie, wie es sich aus den erwähnten Schriften abstrahiren läßt; wir wollen die Realität der einzelnen Momente desselben nachzuweisen suchen. Daß die in Rede stehenden Irrlehrer Juden waren, erhellet daraus, daß sie den jüdischen Gebräuchen huldigten, den Sabbat feierten (ad Coloss. II. 16.), und sich beschneiden ließen (ad Coloss. II. 11.); daß sie aber auch zum Christenthume sich bekannten, dafür spricht schon der Umstand, daß sie mit ihren Lehren unter den Christen Eingang fanden, was wohl, wären sie bloße Juden gewesen, schwerlich würde der Fall gewesen sein; auch hätte die Rüge Pauli, daß diese Menschen keinen Glauben hätten, in diesem Falle gar keinen Sinn gehabt; überdies kommen in den Briefen des heiligen Ignatius viele gegen judaisirende Christen gerichtete Stellen vor, wie z. B. in dem Briefe an die Magnesier (c. 10.) die Worte gelesen werden: „Wir sollen nach Christum leben lernen, denn der einen andern Namen führt, ist Gottes unwürdig,“ und nun weiter unten: „Es ist absurd, Jesum Christum anzurufen, und dabei zu judaisiren.“ Also Judenchristen waren es, die der Lehre Christi zuwiderlaufende philosophische Lehren aufstellten; denn Paulus warnt die Colosser (II. 8.) vor einer Weltweisheit und leeren Betrug, nach Menschensatzungen, nach den Anfangsgründen der Welt, aber nicht nach Christo (*κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατα τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*).

Ihre Ansicht von der Materie, als dem Princip des Bösen, geht aus der Härte hervor, mit welcher sie gegen den Leib verfuhren, so daß sie, wie Paulus v. 23. sagt, denselben nicht einmal so viel schätzten, um das Fleisch zu sättigen; wenigstens ist allen Theosophien, welche eine solche Unterdrückung des leiblichen Lebens vorschreiben, jene Lehre von der Materie eigenthümlich; und überdies zeugt dafür ihr Doketismus; denn es ist nicht zu bezweifeln, das Paulus v. 9: „in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig," durch das „leibhaftig" (σωματικῶς) auf den Doketismus hingedeutet. Deutlicher aber bekämpft Johannes jenen Irrthum, wenn er in seinem ersten Briefe (c. IV. v. 2 u. 3.) diejenigen Gottes Kinder nennt, welche bekennen, daß Jesus Christus im Fleische erschienen sei (ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα); diejenigen aber, die das läugnen, Kinder der Welt nennet, die dem Geiste des Irrthums folgen; und im zweiten Briefe v. 7. sagt er ausdrücklich, daß viele Verführer in die Welt ausgegangen, die da läugneten, daß Jesus Christus im Fleische gekommen (οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί). Ignatius aber richtet folgende Worte an die Trallenser: „Höret den nicht, der etwas Anderes aufbringt, als Jesum Christum, der aus dem Stamme Davids ist, wahrhaft aus Maria geboren,... der wahrhaft gegessen und getrunken, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, wahrhaft gekreuzigt worden, gestorben ist in den Augen aller, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind... der wahrhaft auferstanden ist durch die Macht des Vaters... Wenn er aber wie einige Gottlose d. h. Ungläubige sagen, bloß scheinbar als Mensch geboren, bloß scheinbar gestorben, und nicht wahrhaft gelitten, wozu führe ich denn meine Banden?" (c. 9 u. 10).

Der Engeldienst aber (ἀγγέλων θρησκεία) ist es vorzüglich, wogegen der Apostel eifert, indem er Christum als das Haupt darstellt (v. 19.), von dem Alles erschaffen und dem alle Geschöpfe unterworfen, auch der Geisterstaat, seien es θρόνοι, oder κυριότητες, oder ἀρχαί, oder ἐξουσίαι (Coloss. I. 16.), in dem die ganze Fülle der Gottheit (πᾶν τὸ πλήρωμα

της θεότητος) wohne. Es liegt am Tage, daß der Apostel hier die uns bereits in Samaria entgegengetretene, aus der egyptischen Theosophie hergenommene Ansicht: die Mitglieder jenes magischen Geisterstaates seien auch die Weltbildner (κοσμοκράτορες), bekämpft, und die Erhabenheit Jesu Christi über dieselben hervorhebt, um dem Geisterdienste, den jene Theurgen mit dem Dienste Jesu Christi verbanden, entgegenzuwirken; ja um ihr ganzes Lehrgebäude vollends zu zerstören, lehrt der Apostel (Coloss. II. 15.), daß Christus durch seine Erlösung über jene magische Geisterwelt triumphirt," daß er sie entwaffnet, und öffentlich zur Schau geführt habe.

Sie suchten aber eine nähere Verbindung mit der Dämonenwelt um der Magie willen, welcher sie sich ergaben; denn 2. Timoth. III. 13. bezeichnet der Apostel ihr Treiben mit dem Worte γοητεία, einem zur Bezeichnung magischer Künste bei den Alten gewöhnlichen Ausdrucke; und auch v. 8., wo er jene Irrlehrer dem Jamnes und Jambres vergleicht, hat er ihre Zauberversuche im Auge; denn diese waren nach Targum Jonathan die egyptischen Zauberer, welche im Buche exodi VII. 11. dem Moises durch ihre Künste sich widersetzten. Von diesen goetischen Künsten, die durch Verbindung mit den bösen Geistern ausgeübt wurden, unterschieden die Alten die theurgischen 90); letztere geschahen durch Hülfe der guten Geister, und diese waren es denn auch, auf welche man sich durch die Härte gegen den Körper (Coloss. II. 23.), durch Enthaltung von gewissen Speisen (v. 21. — 1. Timoth. IV. 3.), von der Ehe (ibid.), durch leibliche Uebungen (v. 8.) und durch Beobachtung der Feiertage und Sabbate (Coloss. II. 16). vorbereitete. Die Goeten, die bei ihrer Teufelskunst einen ruchlosen Wandel führten (2. Timoth. III. 2—7.), waren indeß gewiß dem Christenthum minder gefährlich, als die Theurgen, welche durch ihre körperlichen Uebungen, durch

---

90) Jamblich. chalcid. de. myst. Aegypt. sect. III. c. 31. und sect. IX. c. 4.

Verehrung der guten Engel, durch ihr strenges äußeres Leben, Momente, die, wie Paulus (Coloss. II. 23.) selbst sagt, den Schein der Weisheit hatten, im Alterthume in hoher Verehrung standen, wie denn auch Jamblich sie a. a. O. als Menschen der vollkommensten Art bezeichnet, in denen jede Leidenschaft und böse Neigung vertilgt, von denen jeder böse Geist gewichen, und die, vom göttlichen Feuer erfüllt, in der engsten Verbindung mit der Geisterwelt, den Menschen die wahre Weisheit verkündigten.

Was nun den Ursprung dieser Lehrsätze und Sitten anlangt, so kann es nach dem Vorhergegangenen wohl keinem Zweifel mehr unterworfen sein, daß sie aus der egyptischen Theosophie entsprungen, die in einer, der hier vorgelegten durchaus ähnlichen, Modification unter den palästinensischen Juden schon in der Secte der Essäer (vrgl. §. 21.) hervorgetreten war, und sich sofort, wie wir im vorigen §. gezeigt haben, zur Zeit der Erscheinung des Christenthums durch ganz Palästina verbreitet hatte. Wenn es aber keinem Zweifel mehr unterliegt, daß der Alexandrinismus zu jener Zeit unter den Juden im Mutterlande verbreitet war, so ist gewiß, daß die freier Gesinnten in der Diaspora davon nicht uninficirt geblieben sind; und die gewöhnliche Ansicht: jene Menschen seien frühere Anhänger der essäischen Secte gewesen, ist daher grundlos; wenigstens kann die Aehnlichkeit der Lehrsätze, Meinungen und Sitten einen Grund derselben nicht bilden, und ein anderer kann wohl dafür nicht aufgewiesen werden. Diese Klasse von Menschen hatte gewiß schon geraume Zeit vor Christus in diesen Gegenden ihr Unwesen getrieben, wie das wohl aus der Thatsache hervorgeht, daß in Ephesus, als Gottes Wort die Herzen allmählig gewann, die Gläubigen, die sich früher mit theurgischen Künsten abgegeben, ihre Bücher vor den Augen Pauli verbrannten, deren Werth man auf nicht weniger, als fünfzig tausend Drachmen anschlug 91);

91) Act. XIX. 19.

denn diese waren gewiß nicht erst, seitdem Paulus die Epheser zum Christenthume bekehrt hatte, entstanden 92).

§. 37.

2. Cerinthus.

Ein Hauptrepräsentant derjenigen Klasse von Menschen, die das theosophische Judenthum mit dem Christenthume zu verschmelzen suchten, war Cerinth. Obgleich uns nur wenig von den äußern Beziehungen bekannt geworden ist, in welchen sich das Leben dieses Mannes bewegte, so finden wir doch drei Momente aus seinem Leben von Wichtigkeit bei den Alten mitgetheilt, die wir nicht so sehr auf den Grund der äußeren Zeugnisse, als ihrer inneren Wahrscheinlichkeit für wahr zu erachten uns geneigt finden. Erstens: Cerinth trat aus dem Judenthume zum Christenthume über. Epiphanius läßt ihn selbst beschnitten sein, und die Nothwendigkeit der Beschneidung lehren 93), und Johannes von Damaskus rechnet seine Anhänger zu den Juden 94). Diese Nachrichten finden nun in dem Lehrbegriffe Cerinth's eine Bestätigung; seine Kosmologie, Christologie, und insbesondere sein Chiliasmus können nur, wie wir das weiter unten sehen werden, aus einem theosophischen Judenthume hergeleitet sein. Zweitens: Cerinth lebte zur Zeit des Apostels Johannes und mit demselben zugleich zu Ephesus. Irenäus erzählt 95), daß Einige aus dem Munde des h. Polycarpus, der ein Schüler des h. Johannes war, gehört hätten, wie letzterer einmal zu Ephesus ein Bad habe besuchen wollen, aber sobald er vernommen,

92) Eine Beurtheilung der verschiedenen Ansichten über die Irrlehrer, gegen welche der Brief an die Kolosser gerichtet ist, von Friedr. Heinr. Rheinwald: de pseudodoctoribus colossensibus, comm. exeget. hist. Bonn. 1834.

93) Haer. XXVIII. § 3.

94) De haeres. c. VIII. p. 82.

95) Contr. haer. l. III. c. 3. §. 4.

daß Cerinth zugegen sei, sich auf der Stelle entfernt habe, aus Besorgniß, die Badeanstalt möge einstürzen, weil ein Feind der Wahrheit sich darin befinde. Es ist kein triftiger Grund vorhanden, diese alte Ueberlieferung in Zweifel zu ziehen, zumal sie einen innern Grund für ihre Wahrheit enthält. Wir haben hier den Johannes in dem ihm eigenthümlichen, in seiner kindlichen Liebe gegen den Herrn gegründeten, Eifer gegen alle diejenigen, welche durch falsche Lehren der Sache seines Meisters entgegenwirkten, den wir auch in seinen Briefen, besonders im 2. Briefe v. 11 u. 12 gewahren: „Wenn Jemand zu euch kommt, und bringet diese Lehre nicht, so nehmet ihn nicht in's Haus auf und begrüßet ihn nicht; denn wer ihn begrüßet, der nimmt Theil an seinen bösen Werken.“ Mag es sich jedoch mit diesem Vorfalle verhalten, wie es wolle, wenigstens spricht sich in der Erzählung das Dafürhalten sowohl des Irenäus, als derer, welche die Erzählung von Polycarp wollten gehört haben, aus: Cerinth habe zur Zeit des Apostels Johannes gelebt. Drittens meldet Theodoret, daß er eine Zeit lang in Egypten sich aufgehalten, und hieselbst dem Studium der philosophischen Wissenschaften obgelegen96); diese Nachricht hat nichts Unwahrscheinliches. Wir haben bereits früher die Früchte eines geistigen Verkehrs der palästinensischen Juden mit den egyptischen und insbesondere den alexandrinischen nicht unbeachtet gelassen; und das erwähnte Factum würde ein äußeres Zeugniß dafür liefern, daß jener Verkehr auch auf die Juden in der kleinasiatischen Diaspora ausgedehnt werden müsse. Wollte man nun noch der Mittheilung des Ephiphanius glauben, er sei der Anführer derjenigen Juden gewesen, die in Antiochien dadurch, daß sie den Heidenchristen daselbst die Beobachtung des ganzen Gesetzes zumutheten, Unruhe gestiftet (vrgl. S. 99.) 97); so könnte man Folgendes in Ansehung der Lebensverhältnisse des Häretikers festsetzen. Cerinth war ein kleinasiatischer Jude; des Wissens Trieb be-

96) Haeretic. fabul. l. II. c. 3.
97) Haer. XXVIII. §. 2.

stimmte ihn, eine Reise nach Egypten, dem Lande der Mysterien, anzutreten; in Judäa hörte er die Lehre der Apostel, trat zum Christenthume über und wurde sodann der Stifter der bereits erwähnten Unruhen. Nachdem im Rathe der Apostel zu Jerusalem die Frage in Ansehung der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zum Nachtheile seiner Meinung entschieden war, setzte er seine Reise nach Egypten fort. Hier tauchte er sich in die Tiefen der in diesem Lande einheimischen theosophischen Ideen, und nach Jahren endlich wieder in sein Vaterland zurückgekehrt, fing er an zu eben der Zeit, als Johannes hier lebte und wirkte, sein jüdisch-gnostisches Christenthum zu verbreiten.

Dieser Gang seiner theologischen Bildung läßt nun auch begreifen, wie in seinem Lehrbegriffe so verschiedenartige, ja sich einander widerstreitende Elemente zusammengefunden werden. Es bedarf der Auskunft Neander's nicht, um die Darstellungen seiner Lehren von Seiten der Quellenschriftsteller, Irenäus und des Presbyters Cajus, einander näher zu bringen, der Auskunft nämlich, von jeder Darstellung etwas abzuziehen. Cerinth war ein Eklektiker höchst mittelmäßiger Art; er nahm Mehreres aus der jüdischen Religion, der er ursprünglich angehörte, in das Christenthum mit hinüber; dazu kamen nun theosophische Ideen, die er in Egypten eingesogen hatte, und er war zu wenig Philosoph, um sich bei der Composition von einem bestimmten Princip leiten zu lassen, und so, gleich den spätern egyptischen Gnostikern, ein vollständiges consequent durchgeführtes gnostisches System zu Stande zu bringen. Daher neben seiner Gnosis ein fleischlicher Chiliasmus, neben seinem rein menschlichen Jesus ein theosophischer Christus, neben dem, dem Gnostizismus überhaupt eigenthümlichen, nach innen gerichteten, sittlichen Streben die Anhänglichkeit an das äußere jüdische Gesetz.

Nachrichten, die sich auf die Lehre von Gott an sich, zu welcher sich Cerinth bekannte, direct beziehen, finden wir in den Quellenschriften nicht; sie muß daher aus seiner Lehre von der Weltschöpfung entnommen werden. Diese ließ er aber

von, dem höchsten Gott untergeordneten, Wesen ausgeführt werden, und dieser Umstand allein schon setzt es außer Zweifel, daß er den alexandrinischen Begriff von der Gottheit, als einem verborgenen, über alle concrete Beziehung, über alle Berührung mit der Welt erhabenen Wesen, gehegt habe; auch ist dieser Begriff dem Cerinthus auf eine indirecte Weise in den Worten des Irenäus zugeschrieben, denen zufolge er jener welterschaffenden Kraft die höchste, über alles erhabene Gottheit unbekannt sein läßt 98). Daraus folgt nun ferner, daß Cerinth unter jener Kraft unmöglich den, der höchsten Gottheit so nahe stehenden, λόγος verstehen konnte, sondern sie vielmehr in den verschiedenen Abtheilungen der göttlichen Kräfte einen sehr untergeordneten Rang einnehmen ließ. Wenn nach Epiphanius Cerinth die Welt durch die Engel erschaffen werden läßt, so ist die in dieser Mittheilung liegende Divergenz von der Irenäischen Relation durchaus unwesentlich, denn da, wo letzterer erzählt, daß Cerinth das Gesetz durch einen Engel habe gegeben sein lassen, bezeichnet er diesen als zu der Klasse derjenigen gehörig, die auch die Welt erschaffen 99), und dieser ist ohne Zweifel die virtus, welcher Irenäus als der an der Spitze jener Klasse stehenden Kraft die Welterschaffung zueignet.

Aus der Kosmologie des Cerinthus folgt sofort seine Ansicht von der Materie, über welche die Quellenschriftsteller schweigen; er mußte die Ewigkeit derselben statuiren. Gleichwie überall da, wo eine Schöpfung aus Nichts gelehrt wird, diese Schöpfung auch dem höchsten Gott zugeschrieben wird; so ist auch mit der Ansicht: die Welt sei von einer, dem höch-

98) Contr. haer. l. I. c. 26.; Et Cerinthus autem quidam in Asia, non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata, et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, deum.

99) l. c. § 1. τὸν Κόσμον ὁμοίως ὑπὸ Ἀγγέλων γεγενῆσθαι .... — φάσκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπο ἀγγέλων δεδόσθαι, καὶ τὸν δεδωκότα νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τὸν Κόσμον πεποιηκότων.

sten Gott untergeordneten, Macht in's Dasein gerufen, stets die Annahme einer von Ewigkeit neben Gott existirenden Materie verbunden. Der Grund dieser Erscheinung liegt am Tage. Die Materie mußte dem absolut vollkommenen Gott gegenüber immer wenigstens als das Unvollkommene, wenn auch nicht als das positiv-Böse, erscheinen, und ein unmittelbares Communiciren der Gottheit mit dem materialen Princip, d. h. ein unmittelbares Ingemeinschafttreten des absolut Vollkommnen mit dem Unvollkommnen hielt man für unmöglich, so daß die Annahme, die Welt sei von, Gott untergeordneten, Wesen erschaffen oder vielmehr gebildet, als eine nothwendige Consequenz aus der Ansicht von dem ewigen Dasein einer Materie zu betrachten ist, und daher, wo jene sich findet, diese, als deren einzige Quelle, nicht fehlen kann.

In der Christologie zeigt sich, wie bereits oben angedeutet wurde, auffallend der principienlose Elekticismus des Cerinthus. Er hatte sich von den auf ihn übererbten sinnlichen Vorstellungen vom erwarteten Messias nicht loswinden können, und er sah daher in Jesu von Nazareth einen bloßen, nur durch Weisheit und Frömmigkeit ausgezeichneten, Menschen 100). Dieser Jesus aber konnte in seiner Knechtsgestalt, wie er leiblich lebte, allen Beschränkungen des irdischen Lebens unterworfen, wie er durch Marter und Tod aus der Welt gieng, unmöglich der λόγος sein, dem er schon nach der alexandrinischen Theosophie das Geschäft eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen zuschrieb (vrgl. S. 67.) Daher unterschied er Jesus und Christus, ließ diesen auf jenen erst bei der Taufe im Jordan herabkommen, sich mit ihm verbinden, und sofort die Lösung der Messias-Aufgabe beginnen und vollenden, und ihn dann vor seinem Leiden wieder verlassen 101).

---

100) Iren. l. c. Iesum autem subiecit, non ex virgine natum, (impossibile enim hoc ei visum est) fuisse autem eum Ioseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab hominibus. — Ferner Epiphan. l. c. §. 1.

101) Iren. l. c. Et post babtismum descendisse in eum, ab ea prin-

Aus den Stellen, in welchen uns Irenäus und Epiphanius diese Ansicht Cerinth's referiren, läßt sich dieselbe noch näher bestimmen. Der heilige Geist, der nach der Schrift in Gestalt einer Taube über Jesum erschien, war es selbst, der sich nach Cerinth in die Seele Jesu einsenkte 102), woraus indeß nicht folgt, daß er Christus nicht für den λόγος hielt; denn er identificirte ohne Zweifel den heiligen Geist mit dem λόγος wie auch schon bei Philo eine Ansicht von dem πνεῦμα ἅγιον vorkommt, welcher zufolge dasselbe von dem λόγος nicht verschieden ist (vergl. S. 70.). Das Wesen der Erlösung setzte er in die Lehre und die Wunder, denn die Wirkung der Gemeinschaft, in die Christus mit Jesus trat, war erstens, daß ihm selbst der höchste, verborgene Gott offenbar wurde, und er ihn sofort auch der Welt offenbarte, und zweitens, daß er Wunder wirkte, (et tunc annuntiasse incognitum patrem, et virtutes perfecisse) — καὶ ἀποκαλύψαι αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ τοῖς μετ' αὐτοῦ τὸν ἄγνωστον πατέρα.... Καὶ δὶα τοῦτο ἐπειδὴ ἦλθεν ἡ δύναμις εἰς αὐτὸν ἄνωθεν, δυνάμεις ἐπιτετελεκέναι. .) Dem Leiden Jesu konnte Cerinth keinen Antheil am Erlösungswerke verstatten; denn abgesehen davon, daß seine theosophischen Ideen das erlösende Moment nur in die übermenschliche Wirksamkeit des Erlösers setzen konn-

---

cipalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annunciasse incognitum patrem, et virtutes perfecisse in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu et Iesum passum esse et resurrexisse; Christum autem impassibilem perseverasse, exsistentem spiritalem. — Epiphan. l. c.

102) Epiphanius nennt die Kraft ausdrücklich den heiligen Geist: l. c. κατεληλυθέναι τὸν Χριστὸν εἰς αὐτὸν, τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.... Wahrscheinlich hat sich Cerinth die Vereinigung des h. Geistes mit Jesu so gedacht, wie sie in dem Evangelium secundum Hebraeos ausgesprochen ist bei Epiphanius p. 138. ed. Petav.: ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς, καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Also: der heilige Geist Gottes senkte sich in Jesum.

ten, war ja auch Christus, der doch der eigentliche Erlöser war, und als dessen menschliches Organ Jesus nur angesehen werden konnte, durchaus leidensunfähig (impassibilis) 103), und das factische Leiden Jesu postulirte also allein schon die Annahme: Christus habe Jesum vor dem Beginn seiner Leiden wieder verlassen, und ihn so den Einflüssen und Schicksalen überlassen, denen alle natürlichen Wesen unterworfen sind.

Was nun ferner das Verhältniß anlangt, in welches Cerinth das Christenthum zum jüdischen Gesetze stellte, so ist gewiß, daß er den Urheber dieses letztern d. h. den Judengott, mit dem Weltbildner identificirte. Einmal ist es keinem Zweifel unterworfen, daß die weltbildende Kraft des Irenäus und der gesetzgebende Engel des Ephiphanius ein und dasselbe Wesen seien; denn jener schreibt die Weltbildung dem an der Spitze der Engelklasse stehenden Engel vorzugweise zu, während dieser sie der ganzen Klasse zueignet, und so die Welt von Engeln erschaffen werden läßt, dagegen aber da, wo von der Eröffnung des Gesetzes die Rede ist, den Einen Hauptengel wieder statt der Klasse nennt. Wo nun Cerinth den Urheber der Welt und des Gesetzes in ein so untergeordnetes, beziehungsloses Verhältniß zum höchsten Gott, so wie zu dem erlösenden Christus setzte, hätte er consequent das Ge-

---

103) Iren. contr. haer. l. III. c. 11. Et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus, Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Iesum filium fabricatoris et iterum revolasse in suum Pleroma. Wenn in dieser Stelle Jesus als der Sohn des Weltbildners (filius fabricatoris) bezeichnet wird, so hat das wohl mehrere Gelehrten in Verlegenheit gesetzt, indem sie glaubten, es werde hier Jesu ein höherer Ursprung zugeschrieben, als die übrigen Lehrsätze verstatteten. Man hat sich durch weit hergeholte Hypothesen zu helfen gesucht. Walch konnte sogar auf den Gedanken verfallen, fabricator heiße hier Zimmermann und Joseph, der Nährvater Jesu, sei damit gemeint. Filius fabricatoris heißt hier nichts anderes, als ein Geschöpf oder vielmehr ein Gebilde des Weltbildners, und es wird dadurch Jesus, im Gegensatze zu dem „Christus de superioribus", als purer Mensch bezeichnet.

setz, als durch Christus abrogirt, halten müssen; allein hier fesselte ihn die oben schon angedeutete Anhänglichkeit an den alten, nüchternen Glauben seiner Väter: er hielt das Gesetz theilweise bei. Jedoch begieng er nicht die arge Inconsequenz, deren Epiphanius ihn bezüchtigt, nämlich daß er das Gesetz beobachtet, während er den Urheber desselben für ein böses, Gott widerstrebendes Wesen hielt 104); denn letztere Ansicht folgt aus dem eben bezeichneten Verhältnisse, in welches er nach Irenäus den Gesetzgeber zum höchsten Gott treten ließ, keineswegs; auch erwähnt Epiphanius diesen Irrthum nicht, wo er die Irrlehren des Häretikers referirt, sondern da, wo er gegen dieselben polemisirend auftritt; und es hat ihn ohne Zweifel der fromme Eifer zu dieser irrigen Zumuthung verleitet.

Eben so irrthümlich schreibt letzterer dem Cerinth die Lehre zu, Jesus sei noch nicht auferstanden 105); denn er tritt dadurch nicht nur mit Irenäus 106), sondern auch mit sich selbst in einen schneidenden Widerspruch, indem er einige Seiten vorher das grade Gegentheil referirt hat 107); und von dem Vorwurfe der Gedankenlosigkeit kann den Schriftsteller hier nur die Annahme befreien, er habe dem Häretiker selbst diesen Widerspruch mit sich selbst zugedacht. Erklären läßt sich übrigens das Versehen auch wohl durch die Berücksichtigung des Umstandes, daß Epiphan. sich den Cerinth immer in Opposition mit dem Apostel Paulus denkt, und daß er eben in den vorhergehenden Stellen dieser Opposition noch Erwähnung gethan, und ihm endlich auch jene Behauptung unter ausdrücklicher Beziehung auf den Gegensatz zu Paulus (1 Cor. XV.) zuschreibt. Wie es sich aber auch damit verhalten mag, die Mittheilung des Irenäus ist hier entscheidend.

---

104) Haer. XXVIII. §. 2.

105) Ibid. XXVIII. §. 6. Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ἐσταυρῶσθαι, μήπω δὲ ἐγηγέρθαι. Epiphan. nennt hier den Cerinthischen Jesum den Christus vom katholischen Standpuncte aus.

106) S. Note 101.

107) L. c. §. 1.

Endlich bekannte sich Cerinthus zu der Lehre vom tausendjährigen Reiche. Das Schweigen hierüber von Seiten des Irenäus kann nicht weiter befremden, wenn man bedenkt, daß dieser selbst gewissen chiliastischen Erwartungen zugethan war. Aber der römische Presbyter Cajus 108) und Dionysius von Alexandrien 109) bekämpfen diese Lehre als eine des Cerinthus; und es ist kein Grund vorhanden, ihren Relationen den Glauben zu versagen. Mag immer eingeräumt werden, daß die beiden heftigen Gegner des Chiliasmus in ihrer Polemik denselben der Art und Maßen mit grobsinnlichen Farben ausgemalt haben, daß er in dieser Gestalt dem Cerinth fremd gewesen; das Factum, daß letzterer ein Chiliast gewesen, bleibt immer wahr. Wie aber die chialistischen Erwartungen mit seiner idealen, gnostischen Richtung zu vereinigen seien, darauf haben wir schon oben hingedeutet; und es sind uns dazu auch in seinem Lehrbegriffe Momente genug entgegengetreten, die den inconsequenten und geistlosen Eklektiker hinreichend charakterisiren.

§. 38.

Gegen die Irrlehren dieser Classe von Gnostikern war nun das Evangelium des h. Johannes gerichtet 110). Johannes war während seines Aufenthaltes in Ephesus nothgedrungen mit den antichristlichen Lehren dieser Menschen und mit dem tödtenden Einflusse, den sie auf das Leben im Glauben unter den Christen der kleinasiatischen Gemeinden äußerten, bekannt geworden; daher war es der einfache Satz: der λόγος ist in Christo Jesu Fleisch geworden, den Johannes jenen Verirrungen gegenüber durch sein Evangelium als eine unumstößliche Norm der christlichen Erkenntniß zu begründen suchte.

Der Prolog im ersten Capitel ist vorzugsweise gegen die gnostischen Verirrungen gerichtet. Johannes hat sich in diesem

---

108) Bei Eus. hist. eccles. l. III. c. 28.

109) Ibid. l. VII. c. 25.

110) Iren. contr. haer. l. III. c. 11.

Capitel zum Behufe einer sicherern Erreichung seiner Absicht, die auf die Vernichtung jener Irrthümer gerichtet war, selbst dazu bequemt, sich der damals üblichen gnostischen Formen zu bedienen. Der λόγος (das Wort), als der sich in der Schöpfung und in der Erlösung offenbarende Gott, ist der Cardinalpunct, um welchen sich der Prolog drehet: dessen Verhältniß zu dem in sich selbst seienden, verborgenen Gott (dem Vater), sein Wirken von Anbeginn der Welt bis zur Incarnation, die Incarnation selbst und sein Wirken nach derselben, diese Momente machen den Inhalt desselben aus. Die Gottheit des λόγος lehrt er gleich im ersten Verse; nach dem er durch den Satz: das Wort war bei Gott (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν) die Verschiedenheit des λόγος vom verborgenen Gott, dem Vater, ausgesprochen hat, wird durch den folgenden Satz: und Gott war das Wort (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) die Wesenseinheit beider hervorgehoben. Also es wird hier die hypostatische Verschiedenheit und die Wesenseinheit des in sich selbst seienden, verborgenen Gottes, des Vaters und des sich offenbarenden Gottes, des Sohnes gelehrt.

Gegen die jüdisch-gnostische Ansicht, die Welt sei durch Engel, oder doch durch ein, Gott und dem göttlichen λόγος untergeordnetes, Wesen erschaffen worden, stellt Joh. die Lehre auf, daß durch den λόγος Alles geworden, und ohne ihn Nichts geworden (v. 3.); dadurch daß er den λόγος den Eingebornen (μονογενής) nennt, deutet er an, daß derselbe allein vom Vater gezeugt d. h. durch die objective Wesenheit des Vaters hervorgebracht werde, während alles andere durch den subjectiv freien Willen Gottes geworden; und er trat ohne Zweifel durch diese Lehre den auch unter den damaligen Gnostikern schon herrschenden, wenn auch minder ausgebildeten Emanationstheorien, nach welchen auch die verschiedenen Classen des Geisterreichs aus Gott gezeugt waren, entgegen.

Wenn die Gnostiker behaupteten, Gott habe sich erst durch den λόγος bei der Menschwerdung desselben geoffenbaret; vor derselben hätten nur Gott untergeordnete, oder ihm sogar

feindlich gegenüberstehende Wesen die Welt regiert; so lehrt der Apostel dagegen, daß von Anbeginn der Welt das Leben und das Licht des λόγος die Welt durchdrungen, daß aber die Heiden sein Licht nicht erkannt (v. 10.: ὁ κόσμος αὐτόν οὐκ ἔγνω), die Juden, sein Volk (οἱ ἴδιοι), es zwar erkannt, aber nicht gläubig aufgenommen (v. 11.: οὐ παρέλαβον). In den beiden folgenden Versen werden die particularistischen Ideen der judaisirenden Christen, die sich in dem Dünkel aussprachen, als hätten sie das Vorrecht der Kindschaft Gottes durch ihre physische Abstammung von Abraham, vernichtet. Denjenigen, welche sich dem Glauben an den künftigen Messias hingaben, sagt Johannes, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, und eben durch diesen Glauben es zu werden (τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ); nicht also durch ihre Abstammung von irgend einem Geblüte, noch in irgend einem andern physischen Sinne sollte ihnen die Kindschaft Gottes werden, sondern dadurch, daß sie aus Gott geboren würden, d. h. dadurch, daß durch die göttliche Gnade und Wahrheit ihre Wiedergeburt zu einem geistigen Leben erwirkt würde (v. 13). Dann spricht der Apostel in dem folgenden Verse endlich das große Geheimniß der Menschwerdung des λόγος aus: Und das Wort ist Fleisch geworden (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), und tritt dadurch sowohl dem Doketismus jener Zeit als der Trennung Jesu von Christo, der Cerinth ergeben war, entgegen; jenem durch das Wort Fleisch (σὰρξ, vollkommner Mensch), dieser durch das Wort geworden (ἐγένετο), durch welches letztere die Incarnation des λόγος gelehrt ist, d. h. die Vereinigung der göttlichen Natur desselben mit der menschlichen zu einer hypostatischen Einheit. Endlich wird noch das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetze des alten Bundes bestimmt. Moises hat bloß das Gesetz gegeben, das ihm der in der Wolke verhüllte Gott offenbaret hatte; weder er, noch ein anderer Mensch hat Gott je gesehen; der Sohn aber, der am Busen des Vaters liegt, hat aus seiner göttlichen Anschauung, aus seinem göttlichen Bewußtsein uns die volle Wahrheit und Gnade ver-

kündigt, so daß, während das Gesetz bloß gegeben war für den äußern Menschen, die Gnade uns aber durch den Sohn geworden d. h. in unser inneres Leben übergegangen.

§. 39.

3. Das pseudoclementinische Lehrsystem 111).

Mit der Lehre Jesu über das Verhältniß der von ihm

---

111) Aus dem zweiten Jahrhundert ist eine Schrift in der Form von 19 Homilien auf uns herübergekommen, die den römischen Clemens als ihren Verfasser verkündigt, (bei Cateler. Patr. apost. vol. I. p. 621.). Die Unächtheit derselben ist eine allgemein anerkannte Sache, und man braucht den Inhalt auch nur oberflächlich anzusehen, um sich zu überzeugen, daß derselbe nicht von dem römischen Bischofe herrühren könne. Ueber den wahren Ursprung derselben kann nur dann ein gründliches Urtheil ausgesprochen werden, wenn wir die darin enthaltenen Lehrsätze werden entwickelt haben, so wie diese Entwickelung auch die Stelle rechtfertigen muß, die wir diesem Systeme im Gange unserer geschichtlichen Darstellung zugewiesen haben.

Das Ganze ist in einen philosophisch-religiösen Roman eingekleidet. Clemens, ein angesehener Römer, wird von Jugend auf von wichtigen Fragen in Ansehung des Schicksals der Seele nach dem Tode und des Ursprungs und Endes der Dinge bedrängt. Nachdem er vergebens in den Schulen der Philosophen eine Antwort auf jene Fragen gesucht hat, faßt er das Vorhaben, nach Egypten, dem Lande der Mysterien, zu reisen, und sich hier einen Geist citiren zu lassen, der ihm die verlangten Aufschlüsse geben sollte. Allein ein besonnener Mann bringt ihn von diesem Vorhaben ab. Unterdessen hatte sich das Gerücht aus dem Orient nach Rom, stets wachsend, herübergewälzt von dem großen Gottesgelehrten in Judäa und dessen Wundern; ja es trat im Herbste desselben Jahres ein Mann in Rom auf, der es öffentlich verkündigte, in Judäa sei der Sohn Gottes erschienen, allen denen das ewige Leben verheißend, die ein Leben führten nach dem Willen des Vaters, der ihn gesandt habe. Clemens faßt den Entschluß, nach diesem Lande des Heiles hinzureisen; ein ungünstiger Wind aber verschlägt ihn nach Alexandrien, wo er mit dem Apostel Barnabas zusammentrifft. Dieser

gestifteten Religion, als einer für das Mannesalter der Menschheit bestimmten Erziehung, zum Judenthume, der Religion des unreifen Geschlechts, (vgl. §. 11.) im Widerspruch, hatte der Irrthum, wie wir gesehen haben, bereits ein zwiefaches anderes Verhältniß zwischen beiden statuirt. Das Verhältniß der Ueberordnung des Judenthums über das Christenthum haben wir in dem reinen Ebionitismus (vrgl. S. 114.), das Verhältniß des Gegensatzes zwischen beiden in dem Lehrbegriffe des Simon Magus hervortreten sehen. Zwar war — was anlangt den letztern — dem Simon das Christenthum, welches Jesus von Nazareth gestiftet, fremd; allein sofern er sein eignes für eine Offenbarung des höchsten Gottes ausgab, und letztere, als solche, in einen Gegensatz zum Gesetze des alten Bundes treten ließ, statuirte er einen Dualismus zwischen dem Judenthume und einer jeglichen Offenbarung der höchsten Gottheit. Die Identificirung beider Religionen, die neben den eben bezeichneten abnormen Verhältnissen als Anomalie einzig noch gedenkbar, ist nun die Grundidee des pseudoclementinischen Lehrbegriffs.

Der Standpunct, von welchem aus der Verfasser der Clementinen seinen Lehrbegriff entwickelt, ist die Opposition gegen den Dualismus des Simon Magus und in seiner weitern Ausbildung im Marcionismus. Diejenigen Stellen im A. T., welche von Gott eine menschliche Beschränktheit prädiciren, hatten diesen hervorgerufen; und sie waren es ebenfalls, welche die erste Idee zu der Ausbildung des eigenthümlichen clementinischen Identitäts-Systems hergaben.

---

führt ihn später zu Cäsarea in Palästina in die Umgebung des Apostels Petrus ein. Petrus schließt den nach Wahrheit sehnsüchtigen liebevoll in seine Arme, und beginnt dann gleich, ihn zu belehren. Allein es befindet sich auch ein Feind der Wahrheit in der Nähe, nämlich Simon der Magier; und eine Reihe von Reden, die Petrus demselben gegenüber an das Volk hält, so wie von Disputationen, die zwischen beiden öffentlich gehalten werden, macht den Inhalt dieser Schrift aus.

In der 3ten Homilie c. 38 und 39. erhebt sich Simon Magus gegen Petrus und behauptet: die Schrift lehre den Polytheismus 112); nach der Schrift sei ferner Gott seinem Wissen nach beschränkt, denn er habe beim Untergange Sodoms herabsteigen müssen, um sich von der Lage der Dinge zu überzeugen (Gen. XVIII. 21.); er sei menschlichen Affectionen unterworfen; denn es habe ihn gereuet, den Menschen erschaffen zu haben (Gen. VI. 6.), er habe Ergötzen gefunden an den von den Opfern aufsteigenden Wohlgerüchen (Gen. VIII. 21.); ja er sei unsittlich, denn aus Neid habe er nicht gewollt, daß Adam vom Baume der Erkenntniß esse, und so ewig lebe (Gen. III. 22.), und er habe Abraham sogar zum Bösen versucht (Gen. XXII. 1.).

Anstatt Philo diesen Einwürfen die Ansicht entgegenstellte: zwei Grundansichten zögen sich durch das Gesetz, die eine, daß Gott nicht sei wie ein Mensch, die andere, daß er sei wie ein Mensch; jene sei unstreitig die wahre, diese zur Belehrung der Menge vom Gesetzgeber angewendet 113), läugnet Petrus grade zu, daß jene Stellen vom Gesetzgeber herrühren, behauptet die Vermischung von Wahrem und Falschem im Gesetze, unterscheidet ein wahres und falsches Judenthum, und daran legt sich die Idee von Einer ewig wahren Urreligion, die sich im Gegensatze gegen den Irrthum und das Verderben der Menschen von Anbeginn der Welt an durch alle Jahrhunderte rein fortgepflanzt habe.

Diese Ansicht wird folgender Maßen weiter entwickelt. Adam, nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, voll des göttlichen Hauches, als wahrer Prophet Alles wissend, hat zuerst das wahre, ewige Gesetz verkündigt 114); und es ward

---

112) Hom. XVI. 6. wird diese Behauptung mit mehreren Stellen aus der Schrift belegt.

113) Mang. I. p. 280.

114) Hom. VIII. 10. ὁ γεγονὼς τῆς τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν πνέων θειότηθος, ἀληθὴς προφήτης ὢν, καὶ εἰδὼς τὰ ὅλα . . . . τὴν

erhalten durch die Propheten Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jacob und Moises, die mit Adam die 7 Säulen der Welt (ἑπτὰ στύλους ὑπάρξαντας κόσμῳ, XVIII. 14.) bildeten. Bis dahin hatte sich das Gesetz rein und lebendig erhalten; aber nun ward es aufgeschrieben und dadurch der Verfälschung Preis gegeben. Moises kann das Gesetz nicht geschrieben haben, weil sein Tod darin erzählt wird, und die Todten nicht schreiben können; er hatte es vielmehr 70 weisen Männern anvertraut, daß es im Wege der mündlichen Fortpflanzung lebendig erhalten werde. Das geschriebene Gesetz blieb im Tempel aufbewahrt, bis es unter Nabuchodonosor durch das Feuer verzehrt wurde; dann wurde es wieder niedergeschrieben und erhielt dabei auf Betrieb des Teufels falsche Zusätze, die dem wahren Gesetze Gottes und den in ihm enthaltenen Lehren widerstritten. Moses hat eben dadurch seine wahre Prophetie bekundet, daß er vorher sah, das Gesetz werde, falls es aufgeschrieben würde, der Verfälschung unterworfen sein, so wie der, welcher es aufgezeichnet, eben dadurch sich als einen unwahren Propheten erwiesen hat 115).

Mit der Frage aber, die sich hier wohl jedem aufdringt, welches denn das Kriterium des Wahren und Falschen in der Schrift sei, unterläßt auch Simon nicht, den Petrus zu bedrängen, und letzterer erwiedert: diejenigen Worte der Schrift, die mit dem von Gott vollbrachten Acte der Schöpfung übereinstimmen, sind wahr, die diesem widersprechen, sind falsch 116); und zu den letztern rechnet er sofort alle diejenigen, die ihm Simon oben entgegengehalten hat: die den Polytheismus, den

---

πρὸς φιλίαν αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) ἄγουσαν ἐξέφηνεν ὁδὸν, διδάξας ποίαις ἀνθρώπων πράξεσιν ὁ μόνος καὶ πάντων δεπότης θεὸς εὐφραίνεται· καὶ τὰ ἐκείνῳ δοκοῦντα ἐκφήνας, νόμον αἰώνιον ὥρισεν ὅλοις . . .

115) Hom. III. 47.

116) ibid. 42.: ὅσαι τῶν γραφων φωναὶ συμφωνοῦσιν τῇ ὑπ' αὐτοῦ γενομένῃ κτίσει, ἀληθεῖς εἰσὶν· ὅσαι δὲ ἐναντίαι, ψευδεῖς τυγχάνουσιν.

Anthropomorphismus und den Opfercultus zu begünstigen scheinen 117).

Von der wahren Prophetie, wie sie von Adam herab in den sieben Säulen der Welt erschienen und durch dieselben erhalten worden, unterscheidet der Verfasser der Clementinen eine falsche, die er von Eva, dem schlechtern Theile der menschlichen Schöpfung, herleitend, die weibliche nennet, gleichwie er die männliche von Adam, dem bei Weitem bessern Theile, ausgehen läßt; (Hom. III. 22. πλὴν τοῦτο σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις, πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ· ὡς οὐσία μετουσίας, ὡς ἡλίου σελήνη, ὡς φωτὸς τὸ πῦρ; und 23.: δύο οὖν ἡμῖν γενικαὶ ἔστωσαν προφητείαι· ἡ μὲν ἀῤῥενική . . . . ἡ δὲ δευτέρα θῆλυς οὖσα). Die wahre besteht ihm in einem angebornen, fortwährend bleibenden Geiste, durch den der Prophet zu jeder Zeit Alles weiß, die Gedanken aller kennt und zugleich unsündlich ist 118). Die falsche aber, welche immer Widersprechendes redet, durch ihre falschen, zweifelhaften und schiefen Prophezeiungen immer suchen, aber nichts finden läßt 119), ging ebenfalls durch die Jahrhunderte hindurch, und zwar nach dem Gesetze der Syzygien. Gott schuf nämlich von Anbeginn nach dem Gesetze des Gegensatzes, wie Rechtes und Linkes, Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod, so daß das Bessere dem Schlechtern voranging 120); vom Menschen ab aber kehrte sich das Verhältniß um, so daß das Schlechtere vorherging und das Bessere nachfolgte 121); auf Adam folgte zuerst der ungerechte Kain, und dann der gerechte Abel,

117) Hom. XVI. 13. Ferner III. 43, 44 und 45.

118) Hom. III. 11.: προφήτης δὲ ἀληθής ἐστιν, ὁ πάντα πάντοτε εἰδὼς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας, ἀναμάρτητος, ὡς περὶ θεοῦ κρίσεως πεπληροφορημένος. Ferner 15.: προφήτης ὢν ἐμφύτῳ καὶ ἀενάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἐπιστάμενος.

119) Hom. III. 24.

120) Hom. II. 15.

121) ibid. 16.

und nach demselben Gesetze bewegte sich nun auch die Prophetie fort; wie die jetzige Welt, die Welt der Unwissenheit, der künftigen, der Welt der Erkenntniß, vorangeht, so auch die falsche der wahren Prophetie, so Johannes, der Täufer Christo, Simon Magus dem Petrus 122). Mit Moises war nun die wahre Prophetie abgeschlossen, und von ihm herab bis Johannes einschließlich waltete die weibliche, die falsche Weissagung, irdische Reiche verheißend, voll Ehebruch und Psalmengesang, durch Wollust heimlich zum Kriege aufregend; daher denn auch die Clementinen außer dem Pentateuch in der bezeichneten Beschränkung, keinem andern Buche göttliche Auctorität zuschrieben.

In Christo endlich erschien der wahre prophetische Geist wieder; er war derselbe von Gott unmittelbar erschaffene Mensch, der den heiligen Geist Christi hatte, der von Anbeginn der Zeit unter verschiedenen Gestalten und Namen die Jahrhunderte durchlief, bis er zu seiner Zeit endlich wegen seiner Mühen mit Gottes Erbarmung gesalbt, auf ewig der Ruhe genießt 123). Das Christenthum war demnach weiter nichts, als die Wiederherstellung der Einen, ewigen Urreligion, die durch die falsche Prophetie im Verlaufe der, dem Walten der weiblichen Prophetie zugetheilt gewesenen, Jahrhunderte verfälscht worden. Dieser Ansicht consequent läßt der Verfasser seinen Petrus (Hom. VIII. 6.) sagen: „deswegen wird nun von den Hebräern, die Moises zum Lehrer erhalten haben,

---

122) Hom. II. 23.

123) Hom. III. 20.: ὃς ἀπαρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων, τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν, διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν. Οὗτος ἄρχειν τε καὶ κυριεύειν πάντων τῶν ἐν ἀέρι καὶ γῇ, ὕδασιν τετίμηται. πρὸς τούτοις δὲ αὐτοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον τὴν πνοὴν ἔσχεν, ψυχῆς ἄῤῥητον περιβολὴν, οπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ.

Jesus verhüllt, von denen, die an Jesus glauben, Moises. Denn weil die durch beide gegebene Lehre eine und dieselbe ist, nimmt Gott Jeden auf, der nur an Einen von beiden glaubt" 124).

Dies ist die den Clementinen eigenthümliche Idee von der Identität der jüdischen und christlichen Religion. Wir schreiten zur Entwickelung der einzelnen Bestandtheile des theologischen Systems fort. Den Monotheismus hielten sie, der heidnischen Vielgötterei gegenüber, mit aller Strenge fest, so daß sie diejenigen Stellen in der Schrift, welche den Polytheismus zu begünstigen schienen, von der falschen Prophetie zur Irreleitung und zum Verderben der Menschen eingestreut sein ließen. Dasselbe erklärten sie von denjenigen Stellen, die von Gott irgend eine menschliche Beschränktheit prädicirten; und doch konnte sich der Verfasser über alle anthropomorphistischen Vorstellungen nicht erheben; er wollte das auch so wenig, daß er vielmehr die Ansicht, die Gott aller Gestalt baar mache, als eine unwahre, und das Böse in sofern fördernde betrachtete, als durch sie jedes lebendige Verhältniß zwischen Gott und den Menschen unmöglich gemacht werde; denn sie nehme — behauptet er — das bestimmte Object hinweg, mit welchem der Geist in lebendige Beziehung treten solle. Der Einwendung, daß Gott, wenn er eine Gestalt habe, auch nothwendig vom Orte umschlossen sei, und daher nicht der Unendliche sein könne, stellt der Verfasser die Ansicht entgegen, daß, gleichwie die Sonne, obgleich sie eine runde Figur sei, dennoch die sie umgebende Luft erhelle, und alles um sich her durch Mittheilung ihres Wesens (*τῇ αὐτοῦ μετουσίᾳ*) erleuchte und erwärme, so auch Gott, obgleich er eine Figur, Gestalt und Schönheit habe, sein Wesen ins Unendliche mit-

---

124) *Τούτου γὰρ ἕνεκεν ἀπὸ μὲν Ἑβραίων τὸν Μωυσῆν διδάσκαλον εἰληφότων, καλύπτεται ὁ Ἰησοῦς· ὑπὸ δὲ τῶν Ἰησοῦ πεπιστευκότων ὁ Μωυσῆς αποκρύπτεται. μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης, τὸν τούτων τινὰ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται.*

theile (τὴν ἀπ' αὐτοῦ μετουσίαν ἀπείρως ἐκτεταμένην ἔχει). Er ist das reinste Lichtwesen, das Herz des Universums, und von dem Mittelpuncte des letztern aus läßt er in sechs Richtungen hin, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken von vornen und hinten sein Wesen ins Unendliche ausströmen; er selbst ist die Vollendung der heiligen Siebenzahl (ἑβδομάδος μυστήριον), der Ruhepunct (ἡ τῶν ὅλων ἀνάπαυσις), aus welchem alles Dasein ins Unendliche ausgeht, und in den es wieder zurückkehrt 125).

Diese Gotteslehre zieht eine pantheistische Weltansicht nothwendig nach sich; und ein gewisser emanativer Pantheismus ist allerdings in den Clementinen ausgesprochen. Letzterer unterscheidet sich aber von dem platonischen und dem mehrerer Gnostiker wesentlich dadurch, daß er nicht in einer Vermischung des Göttlichen mit einem andern ewig Daseienden, nämlich mit einer ewigen Materie, (welche die Clementinen nicht kannten), besteht; und zudem ist der clementinische Emanatismus nicht, wie der der übrigen Gnostiker, die Wirkung einer physischen Nothwendigkeit in Gott, sondern vielmehr einer freien That Gottes, die in der Liebe insbesondere zum Menschen, dem einzigen Endzwecke der Schöpfung, ihren Beweggrund hat 126).

Von dem Verhältnisse der Ursubstanz der Welt zum Schöpfer sprechen die Clementinen nirgends ex professo, sondern berühren den Gegenstand nur nebenbei; jedoch läßt sich aus einigen Stellen der XIX. Hom. dem 12. und 13. Cap. die Emanationstheorie derselben mit Gewißheit entnehmen. Gott wird hier der Erzeuger (προβολεύς) der vier Ursubstanzen genannt: ἐνδέχεται αὐτὸν (sc. θεὸν) προβολέα γενέσθαι τῶν τεσσάρων ουσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ (c. 12); und ferner c. 13.: ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τέσσαρας οὐσίας. Die Worte προβάλλεσθαι und προβολεὺς

---

125) Hom. XVII. 7—13.

126) Hom. III. 36: ὅμως ἐάν τις τὸ πᾶν ἀκριβῶς λογισμῷ συνείδῃ, εὑρήσει δὲ ἄνθρωπον τὸν θεὸν πεποιηκότα.

lassen kaum einen Zweifel übrig, daß der Verfasser sich die Materie aus dem Wesen Gottes hervorgegangen gedacht habe. **Gewiß** wird es aber durch eine andere Stelle des 12. Cap., in welcher gesagt wird, daß die 4 Substanzen unter den zwei Gegensätzen des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen, bevor sie von Gott hervorgegeben, einfach und ungemischt gewesen, und zu keinem, weder zum Guten noch zum Bösen hingeneigt, nachdem sie aber von Gott erzeugt, und außer Gott gemischt worden, als ein Wesen bestanden, welches die Neigung gehabt, die Bösen zu verderben: ὥς πρῶτα ἁπλὰ καὶ ἀμιγῆ ὄντα πρὸς οὐθ' ἕτερον ἔχει τὴν ὄρεξιν, προβληθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔξω κραθέντα, γενέσθαι ζῶον, προαίρεσιν ἔχων ὀλοθρεῦσαι κακούς. In dieser Stelle wird offenbar ein Sein der Ursubstanz in Gott und ein solches **außer** Gott unterschieden. Der Ausdruck: ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβληθέντα, drückt die ganze Schöpfungstheorie der Clementinen aus; denn das „ὑπὸ" drückt den Act der Freiheit aus, wodurch die Ursubstanz hervorgebracht worden, das „προβληθέντα" das Hervorgehen derselben aus dem Wesen Gottes.

Die Schöpfung selbst, d. h. die Bildung der eigentlichen Welt aus der ursprünglich Einen Substanz, die Gott in die erwähnten vier Theile so getheilt hatte, daß die Theile zwei Gegensätze bildeten, wird in der 3. Homilie, dem 33. und den folgenden Capitt. weiter beschrieben. Gott veranstaltete unendlich viele Mischungen, so daß sie durch den Gegensatz in den gemischten Elementen die Lust des Lebens erzeugten; er selbst bildete sofort die Geister- und Körperwelt durch den Wink seines Willens.

Jedoch führen die Clementinen die Gegensätze, in welche die Ursubstanz aus Gott hinaustrat, auf ein noch höheres Princip zurück. Die Worte: „Laßt uns den Menschen machen", richtete Gott an die Weisheit, die mit ihm aufs engste, wie eine Seele, verbunden ist, und mit welcher er von Ewigkeit her, als mit seinem eignen Geiste, in Wonne zusammen war. Durch sie wurde die bei der schöpferischen Thätigkeit noth-

wendige Ausdehnung des göttlichen Wesens vermittelt, und durch die dieser folgende Zusammenziehung wurde die Monas zur Dualität. So ist auch nur Ein Mensch geschaffen, aber aus ihm ging das weibliche Geschlecht hervor, und bildete mit ihm eine Dyas 127). Diese Gegensätze ziehen sich nun durch die ganze physische und moralische Welt hindurch (vrgl. S. 167).

Bei dem streng monotheistischen Princip, welches der Verfasser der Clementinen vor Allem statuirte, war es für denselben keine leichte Aufgabe, den Ursprung des Bösen in der Welt zu erklären. Der gnostischen Ansicht von einem ursprünglichen Dualismus war er abgeneigt; ein freier Abfall vom Guten in der Geisterwelt, wie ihn die Genesis lehrt, scheint ihm zur Lösung des Problems nicht genügt zu haben; auch konnte er die Ueberlieferung des Bösen in die Menschenwelt in Uebereinstimmung mit den mosaischen Urkunden nicht geschehen lassen, weil sein Adam der Sünde durchaus unfähig war; er verfuhr daher consequent, indem er diese Nachricht der Genesis für untergeschoben erklärte 128). Dabei war nun dem Verfasser Alles daran gelegen, die Annahme irgend eines causalen Zusammenhangs des Bösen mit dem Schöpfer, der diesem auf irgend eine Weise zum Tadel gereichen könne, aus seinem Systeme fern zu halten. Je gespannter das Interesse ist, mit welchem man nach der Auskunft forscht, die der Verfasser hier getroffen, desto mehr muß man bedauern, daß die 19. Homilie, von welcher uns nur ein Fragment geblieben ist,

---

127) Hom. XVI. 12.: *εἷς ἐστὶν, ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. ἡ δὲ σοφίᾳ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι, αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν. ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ· ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο· ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ· καὶ μία οὖσα τῷ γένει, δυάς ἐστιν· κατὰ γὰρ ἔκστασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται.* Diese Vorstellung ist offenbar der Idee der Alexandriner von einem *λόγος ἐνδιάθετος* und einem *λόγος προφορικός*.

128) Hom. II'. 21.

grade da endigt, wo mit der Lösung dieses Problems begonnen ist. Von c. 12 bis 14. ist folgende Theorie ausgesprochen: Während die vier Grundstoffe in ihrer Einfachheit und Getrenntheit in Gott vorhanden waren, hatten sie gar keine Neigung (*προαίρεσιν*); als sie aber, aus Gott hervorgegeben, außer ihm gemischt wurden, entstand ein Wesen mit dem Triebe, die Bösen zu vernichten 129). So gab es also ein selbstständiges böses Princip, welches außer Gott durch die Mischung entstanden war, jedoch nicht wider den Willen des Schöpfers, sondern vielmehr in Uebereinstimmung mit seinem Rathschlusse; denn die Richtung, die das außer ihm entstandene Princip nahm, nämlich auf die Vernichtung des Schlechten, war dem Willen Gottes ganz gemäß: *καὶ οὕτως βουλῇ τοῦ συγκρίναντος συμβέβηκεν ὡς ἠθέλησεν ἡ τῶν κακῶν προαίρεσις.* Diesem zufolge war in dem eigenthümlichen Begriffe des Bösen, der in die Aufhebung, Vernichtung seiner selbst gesetzt wurde, die Nichtverhinderung desselben von Seiten Gottes gerechtfertigt, und so alle Schuld von Gott abgewälzt. Der Beweis nun, daß das böse Princip eben so wenig von einer von Gott verschiedenen Macht gezeugt, als daß es ungezeugt, also von Ewigkeit sei, den der Verfasser sich c. 12 zu liefern vorgenommen, ist uns nicht aufbehalten worden.

Vermittelst dieser Ansicht vom Wesen des Bösen, als von dem das Gute nur fördernden Elemente, wissen die Clementinen das Grundgesetz des Gegensatzes, welches durch das

---

129) *διὸ καὶ ἐνδέχεται αὐτὸν βροβολέα γενέσθαι τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξεροῦ. [ἔφ] υ μὲν ὡς πρῶτα ἁπλὰ καὶ ἀμιγῆ [ὄντ] α πρὸς οὐθ ἕτερον ἔχει τὴν ὄρε [ξι] ν προβληθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, [κ] αὶ ἔξω κραθέντα, γενέσθαι ζῶον, προαίρεσιν ἔχων ὀλοθρεῦσαι κακούς. . . . καὶ ἔξω αὐταῖς κραθείσαις ὑπὸ τῆς αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *τέχνης βουλήσει συμβέβηκεν ἡ πρὸς τὸν τῶν κακῶν ὄλεθρον ἐπιθυμία· ἀγαθοὺς δὲ ἡ συμβεβηκυῖα κακία ὀλοθρεῦσαι οὐ δύναται, οὐδ' εἰ βουληθείη.*

ganze Universum, durch die physische so wie moralische Weltordnung hindurchgreift, zu rechtfertigen und mit der göttlichen Fürsehung in Einklang zu bringen; dem Guten geht ein Schlechtes zur Seite, damit dieses an jenem sich selbst gleichsam vernichte, und das Gute dadurch geprüft und zu einem höhern Grade hinauf geläutert werde.

Wir kommen zur Anthropologie der Clementinen. Sobald Gott als der unmittelbare Schöpfer des Menschen angenommen war, war für die höhere Stellung des letztern im Universum entschieden, denn er trat nun zum höchsten Gott in dasselbe enge Verhältniß, in welches andere Gnostiker ihn zum Demiurgen treten ließen. Weil Gott aus Liebe zu ihm in dem leiblichen Theile seines Wesens sein eignes göttliches Bild abgeprägt hat, so ist er das vorzüglichste aller Geschöpfe, der Mittelpunct, auf welchen alle übrigen Wesen der Schöpfung sich, als auf den Endzweck ihres Daseins, beziehen (vrgl. Note 126.). Selbst diejenigen Creaturen, die der Substanz nach vorzüglicher sind, als er, d. h. als das Fleisch, woraus er der Hälfte seines Wesens nach besteht: der Aether, die Sonne, der Mond, die Sterne, die Luft, das Wasser, das Feuer u. a. dienen ihm, weil er die Gestalt eines höhern trägt, mit Freudigkeit 130); gleichwie in der Bildsäule der König geehrt wird, dessen Gestalt der Thon vorstellt, so wird in dem aus Erde gebildeten Menschen der verehrt, dessen Gestalt durch die leibliche Bildung vorgestellt wird: — Gott 131). Den nicht

---

130) Hom. XVI. 19.: καὶ ὁ Σίμων· τίς οὖν ἀνάγκη ἦν, τὴν τοιούτου μορφὴν τῷ ἀπὸ γῆς ἐγερθέντι δοῦναι ἀνθρώπῳ; καὶ ὁ Πέτρος· δια τὴν τοῦ πεποιηκότος θεοῦ φιλανθρωπίαν γέγονεν. ἐπεὶ γὰρ τῷ κατ' οὐσίαν λόγῳ, πάντα κρείττονα τυγχάνει τῆς ἀνθρώπου σαρκός. λέγω δὲ τὸν αἰθέρα, τὸν ἥλιον, τὴν σελήνην, τοὺς ἀστέρας, τὸν ἀέρα, τὸ ὕδωρ, τὸ πῦρ, ἑνὶ λόγῳ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, ἅ τινα εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπου γενόμενα, καὶ κατ' οὐσίαν κρείττονα ὄντα, ἡδέως ὑπομένει δουλεύειν τῷ κατ' οὐσίαν χείρονι, διὰ τὴν τοῦ κρείττονος μορφήν.

131) Ibid.

leiblichen Theil der Menschennatur theilen die Clementinen in die Seele (ψυχή) und den Geist (πνεῦμα); letzterer wird als der Hauch des Schöpfers (πνοὴ τοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον) gedacht, der die Psyche umkleide (ψυχῆς ἄῤῥετος περιβολή), und wodurch sie unsterbiich werden könne (ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ) 132).

Durch die ausgezeichnete Stellung, die dem Menschen im Universum ertheilt wird, nach welcher er es ist, in dem sich die durch die Schöpfung ausgegossene Liebe Gottes gleichsam concentrirt, ist auch das ethische Verhältniß des Menschen zu Gott gegeben. Liebe fordert Gegenliebe; nnd so ist die Liebe der Grund aller lebendigen Beziehungen zu Gott 133). Liebe aber beweist sich durch die freie Erfüllung der göttlichen Gebote 134), und das Ziel, das der Mensch durch diese Erfüllung anstreben soll, ist: Gott im Innern ähnlich zu werden, wie er schon im Aeußern das Bild Gottes repräsentirt, und so den beiden Theilen seiner Natur nach ein vollendetes Abbild der Gottheit zu werden 135).

Die ethische Natur des Verhältnisses, welches der Verf. der Element., den übrigen Gnostikern gegenüber, zwischen Gott und den Menschen statuirte, forderte die Behauptung der Freiheit des menschlichen Willens. Das Gute erhält seinen Werth von der Freiheit, mit der es gesetzt wird 136). Das Wesen der Freiheit wird in das Vermögen gesetzt, zwischen dem Gu-

---

132) Hom. III. 20. Das Wörtchen „δυνηθῇ" deutet darauf hin, daß die Seele ihrer Natur nach nicht unsterblich sei, sondern daß sie das erst werde durch den Geist und unter Zuwirkung der menschlichen Freiheit. Ein Weiteres hierüber weiter unten, wo die clementinische Lehre von dem Zustande der Seele nach dem Tode vorgelegt werden wird.

133) Hom. III. 6. — XI. 23.

134) Hom. XI. 27.

135) Hom. X. 6.: οἵ τινες ἔχετε αὐτοῦ ἐν μὲν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα, ὁμοίως τε ἔχετε ἐν τῷ νῷ τῆς γνώμης τὴν ὁμοιότητα.

136) Hom. XI. 8.

ten und Bösen zu wählen 137). Dieser Begriff erhält aber durch den eigenthümlichen clementinischen Begriff vom Bösen, den wir oben entwickelt haben, ebenfalls ein eigenthümliches Moment. Das Böse, als die Aufhebung und Vernichtung seiner selbst, gehörte nach den Clementinen wesentlich zu dem von Gott angeordneten Gange der Welt, obgleich es seinem Princip nach ein Werk der Freiheit war. So ist denn auch der erste Entschluß des Menschen, in die Richtung des bösen Geistes einzugehen, frei, die Richtung selbst aber d. h. die aus ihr hervorgehenden Handlungen gehören zu dem, von Gott ursprünglich angeordneten, Weltlauf; und so ist denn in dieser Weise Freiheit und Nothwendigkeit in der physischen und moralischen Weltordnung miteinander ausgesöhnt 138).

Abgötterei 139) und Unzucht sind nach den Clementinen die größten Laster, welche die Menschen begehen können; denn

---

137) Ibid.

138) Hom. XII. 29. ff. Hier läßt der Verfasser seinen Petrus sich auf die Stelle (Matth. XVIII. 7.) beziehen, in welcher das Böse als etwas Nothwendiges gelehrt, aber doch über den Urheber des Bösen ein Weh ausgerufen werde. Ebenfalls deducirt er c. 30. die Billigkeit der Feindesliebe aus jener Ansicht; denn die Leiden, welche uns unsere Feinde zufügen, sind uns von Gott zu unserm Heile zugedacht, und letztere sind daher Werkzeuge in der Hand Gottes zur Erreichung seiner wohlthätigen Absichten. Als ihm aber c. 31. die Folgerung entgegengehalten wird: also seien diejenigen, welche Unrecht ausüben nicht schuldig, weil sie es nach Gottes Rathschluß ausübten, erwidert Petrus: Sie sind durchaus schuldig, indem sie sich selbst dem Bösen ergeben, (καὶ πάνυ ἁμαρτάνουσιν· πρὸς γὰρ τὸ ἁμαρτάνειν ἑαυτοὺς ἀποδεδωκότες). Wir verweisen hier auf den, S. 36. u. in der Note 11, vorgelegten Begriff der Pharisäer von der Vereinigung der Heimarmene mit der menschlichen Freiheit. Die dort gegebene Erklärung der sich auf diesen Punct beziehenden Stelle des jüdischen Geschichtschreibers dürfte in dieser Ansicht der Clementinen, die ohne Zweifel aus der jüdischen Theologie hergenommen war, eine Bestätigung erhalten.

139) Hom. IX. 1.

Götzendienst ist zugleich Dämonendienst, Unzucht aber enge mit letzterm verbunden. Die Ansicht, nach welcher Götzendienst mit Dämonendienst identisch ist, hängt mit der Vorstellung von der Entstehung der Abgötterei zusammen. Als ursprünglich die Menschen in Ueberfluß an Allem und in ungestörtem Glücke lebten, wurden sie allmählig undankbar gegen Gott; sie genossen die Gabe uneingedenk des Gebers. Diese Undankbarkeit erfüllte die Engel, welche die unterste Region des Himmels bewohnten, mit Unwillen; und sie stiegen, nachdem Gott es ihnen erlaubt hatte, auf die Erde herab, um die Menschen ihrer Undankbarkeit zu überführen und der verdienten Strafe zu unterwerfen. Sie verwandelten sich in Edelsteine, kostbare Perlen u. s. w., ließen sich unter dieser Gestalt willig von den Menschen wegnehmen, und überführten sie so ihrer Habsucht. Auch in Thiere verwandelten sie sich, und endlich in Menschen, um durch ein heiliges Leben die Menschen zu beschämen und ihnen ihre Undankbarkeit vor Augen zu stellen. Allein mit der menschlichen Natur hatten sie auch deren Neigungen und Begierden angezogen; sie vermischten sich mit Weibern, und wurden dadurch unfähig in ihren frühern Zustand und in den Himmel zurückzukehren. Um den Weibern zu gefallen, machten sie dieselben mit den Metallen und Edelsteinen bekannt, unterrichteten sie in der Magie, Astronomie, überhaupt in allen, die Ueppigkeit befördernden, Künsten. Aus der Vermischung aber mit den Weibern der Welt entstanden die Giganten. Zwar suchte Gott durch die Sündfluth die Giganten und all das Gezüchte, das aus ihrer thierisch-rohen Lebensart entsprungen, zu vertilgen; allein die Seelen dieser abnormen Wesen konnten nicht vertilgt werden, und diese sind die Götzen der Heiden. Jedoch ist ihr Einfluß auf die Welt durch ein gerechtes Gesetz genau bestimmt, so daß sie nur denjenigen Menschen etwas anhaben können, die sich mit freiem Willen ihrem Dienste ergeben 140).

Mit der Abgötterei steht aber das Laster der Unzucht und

140) Hom. VIII. 10. u. ff.

Unkeuschheit in der engsten Verbindung; denn der unzüchtige kann keine Braut Christi mehr sein; wer aber von Christus, d. h. von der wahren Prophetie, abfällt, der fällt der falschen Prophetie anheim, die zum Götzendienste hinführt 141). Daher wird denn auch das eheliche Leben als ein Mittel, den durch Unzucht geförderten Abfall von dem Glauben an die Monarchie Gottes zu verhindern, von dem Verfasser so hoch gepriesen, und jedem aufs Angelegentlichste anempfohlen.

Die Christologie der Clementinen ist dem Wesentlichen nach schon oben vorgelegt worden, wo über die wahre und falsche Prophetie die Rede war. Aus dem einen Hauptsatze, in welchem dieselbe ihrem Hauptmomente nach ausgesprochen war, nämlich: **Christus war derselbe himmlische, prophetische Geist, der in Adam erschienen** (vrgl. S. 68.), läßt sich entnehmen, was die Consequenz den Verfasser weiter von Christo zugeben und was sie ihn von ihm läugnen lassen mußte. Die Abstammung Christi von Abraham konnte er schon um des Gegensatzes willen, in welchen er das geistige Reich Christi zu den irdischen Königreichen stellte, nicht annehmen, und so läßt denn auch Petrus die Worte Christi: „Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und Niemand kennt den Sohn, als der Vater", gegen die Juden gerichtet sein, welche wähnten, David sei der Vater Christi und dieser ein Sohn Davids 142). Dagegen war die Lehre von der übernatürlichen Zeugung Jesu seiner Hauptansicht von Christus angemessen; die Gottheit desselben mußte er aber wieder in Abrede stellen; denn Christus war nur der aus Gott gezeugte göttliche Geist. Daher behauptet Petrus, der Herr habe weder außer dem Schöpfer noch andere Götter verkündigt, noch sich selbst für Gott ausgegeben, sondern er habe denjenigen, der ihn den **Sohn** Gottes genannt, selig gepriesen 143); auch könne

141) Hom. III. 23—29.

142) Hom. XVIII. c. 13.

143) Hom. XVI. c. 15.: *ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο, παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγό-*

er schon darum nicht Gott genannt werden, weil er gezeugt, und Gott ungezeugt sei; denn wer nicht in allen Beziehungen mit einem andern eins sei, könne mit dem andern auch nicht in allen Beziehungen dieselben Benennungen theilen: (ὃ μὴ κατὰ πάντα τὸ αὐτὸ ὢν τινι, τὰς αὐτὰς αὐτῷ πάσας ἔχειν προσωνυμίας οὐ δύναται 144). Dagegen war der Doketismus dem Verfasser völlig fremd; indem er behauptete, daß der Sohn Gottes und die Engel nur dadurch von Menschen könnten gesehen werden, daß sie sich in Fleisch verwandelten, erklärte er jede Optasie für ein Werk des bösen Geistes 145).

Unter den kirchlichen Institutionen waren es außer der Ehe, deren wir oben Erwähnung gethan, die Taufe und die Hierarchie, auf welche die Clementinen einen besondern Werth legten. Bei der Taufe war der Gebrauch des Wassers von großer Bedeutung. Das Wasser löscht das Feuer im Menschen, das Feuer aber ist als die Quelle der Begierden dämonischer Natur, nnd so befreit das Wasser von der Herrschaft der Dämonen 146). Neben dieser negativen Wirkung aber hat dasselbe noch einen positiven, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott befördernden Einfluß. Das Wasser erzeugt Alles, das

---

ρευσεν. υἱὸν δὲ θεοῦ, τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος, τὸν εἰπόντα αὐτὸν, εὐλόγως ἐμακάρισεν. Hier ist offenbar auf die Antwort hingewiesen, die Petrus selbst dem Herrn auf die Frage gab: Für wen haltet ihr mich denn? (Vrgl. Hom. XVII. c. 18.)

144) Ibid. c. 16.

145) Hom. XVII. 16. Wenn in den folgenden Capp. jede Offenbarung durch unmittelbare göttliche Einwirkung von außen auf den menschlichen Geist als solche verworfen wird, so ist das eine Polemik gegen den Apostel Paulus, der sich auf eine solche Offenbarung zur Beglaubigung seines Apostelamtes beruft.

146) Hom. XI. c. 26.: διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι. τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται. τούτῳ ὁ μήπω προσελθεῖν θέλων, ἔτι τὸ τῆς λύσσης φέρει πνεῦμα, οὗ ἕνεκα ἐπὶ τῇ αὐτοῦ σωτηρίᾳ ὕδατι ζῶντι προσελθεῖν οὐ θέλει. Ferner Hom. IX. c. 11.: ἡ γὰρ ψυχὴ τῇ πρὸς θεὸν πίστει ὡς εἰς ὕδατος φύσιν τραπεῖσα, τὸν δαίμονα ὡς σπινθῆρα πυρὸς ἀποσβέννυσιν.

Wasser aber empfängt seine ersten Bewegungen vom Geiste, der Geist aber ist aus Gott, dem Schöpfer des Alls, entsprungen, und so wirkt Gott erzeugend und belebend durch das Wasser 147). Was aber die Verwaltung der Kirche anlangt, so vertritt der Verfasser in diesem Puncte die Orthodoxie; er spricht der monarchischen Verfassung derselben durchaus das Wort 148). Das Oberhaupt der Kirche vertritt die Stelle Christi, die Ehre und Unehre, die man ihm erweist, fällt daher auf Christus und von Christus auf Gott zurück 149). Vor Allem müssen die Befehle des Bischofs gehört werden, die Presbyter sollen dieselben vollziehen, die Diakonen aber sollen umhergehen, um zu erfahren, was den Gläubigen Noth thut, und es dem Bischofe sofort vermelden 148).

In die Lehre von der Vergeltung nahm der Verfasser der Clementinen die den übrigen judaisirenden Secten eigenthümlichen chiliastischen Vorstellungen nicht auf; während er die Verheißung irdischer Reiche als ein Merkmal der falschen Prophetie aufstellt, hebt er die geistige Bedeutung des Messias-Reiches allenthalben aufs nachdrücklichste hervor. Nach dem Kanon der Syzygien kommt erst der Antichrist, und dann Jesus, der wahre Christus, mit dessen Erscheinung aber zugleich das ewige Licht aufgeht, und alles Dunkel verschwindet 149).

---

147) Hom. XI. 24.

148) Hom. III. 60. u. ff.

149) Ibid. c. 66.: ὅτι ὁ προκαθεζόμενος, Χριστοῦ τόπον πεπίστευται. διὸ ἤ τοι τιμὴ ἢ ὕβρις τοῦ προκαθεζομένου, εἰς Χριστὸν φέρεται, ἀπὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν θεὸν ἀναφέρεται.

148) Ibid. c. 67.: πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων περὶ ὧν λέγει ἀκουέσθω. οἱ πρεσβύτεροι τὰ κελευόμενα γινέσθαι σπουδαζέτωσαν. οἱ διάκονοι ἐκπεριερχόμενοι τῶν ἀδελφῶν τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς ἐπισκεπέσθωσαν, καὶ τῷ ἐπισκόπῳ ἀντιβαλλέτωσαν.

149) Hom. II. 17. καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς τῷ τέλει πάλιν πρῶτον Ἀντίχριστον ἐλθεῖν δεῖ, καὶ τότε τὸν ὄντως Χριστὸν ἡμῶν Ἰησοῦν αναφανῆναι καὶ μετὰ τοῦτο αἰωνίου φωτὸς ἀνατείλαντος, πάντα τὰ τοῦ σκότους ἀφανῆ γενέσθαι.

Die Seele ist nach den Clementinen ihrer Natur nach nicht unsterblich, sondern sie erlangt die Unsterblichkeit erst durch den göttlichen Geist, der sie wie ihr Gewand umgibt 150), und den sie sich durch Tugend und Gottergebenheit erhalten kann. Lebt in ihr bei ihrer Trennung vom Körper eine Sehnsucht nach Gott, so wird sie den Dünsten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden, in seinen Schoß zu einem unvergänglichen Leben hingetragen 151). Ueber das Schicksal der Bösen nach dem Tode finden sich Aeußerungen in den Clementinen, die sich einander widersprechen. Hom. III. c. 6. läßt der Verfasser die Unbußfertigen im Feuer ihren Untergang finden: *οἱ δὲ μὴ μετανοήσαντες, διὰ τῆς τοῦ πυρὸς κολάσεως καὶ τὸ τέλος ἕξουσιν, κᾂν ἐν τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ὁσιώτατοι ὦσιν· ἀλλ' ὡς ἔφην, μετετρημένου αἰῶνος τὸ πέμπτον πυρὶ αἰωνίῳ κολασθέντες ἀποσβεσθήσονται· εἶναι γὰρ εἰς ἀεὶ οὐκ ἔτι δύνανται, οἱ εἰς τὸν ἀεὶ καὶ μόνον ἀσεβήσαντες θεόν.* Hom. XI. c. 11. wird dagegen ausdrücklich die Unsterblichkeit auch der Seele des Gottlosen und eine ewige Strafe behauptet: *ἀθάνατος γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ τῶν ἀσεβῶν, οἷς ἄμεινον ἦν μὴ ἄφθαρτον αὐτὴν ἔχειν. κολαζομένη γὰρ ὑπὸ τοῦ ἀσβέστου πυρὸς, ἀπεράντῳ τιμορίᾳ, καὶ μὴ θνήσκουσα, ἐπὶ κακῷ τῷ αὐτῆς τέλος λαβεῖν οὐκ ἔχει.* Welche von beiden Ansichten ist nun die des Verfassers? Unstreitig die erstere; denn wenn die Seele ihrer Natur nach nicht unsterblich ist, sondern durch den göttlichen Geist unsterblich wird, (und das ist die eigenthümliche Ansicht des Verfassers); so ist die Seele des Unbußfertigen, von welcher dieser Geist gänzlich gewichen ist, auch nothwendig der Vernichtung Preis gegeben. Die andere Stelle, so wie alle andern des Inhaltes sind also entweder von einer spätern Hand eingeschoben, oder der Verfasser hat sich dem Glauben der Menge dabei accommodirt; und Letzteres dürfte insofern wohl als das Wahrscheinlichere erscheinen, als

---

150) Hom. III. c. 20.
151) Hom. XVII. 10.

dem Verfasser eine solche Accommodation gar nicht fremd ist [152]). Ferner kennen die Clementinen ein Reinigungsfeuer (*καθαῖρον πῦρ*), welches beim Ende der Welt auch die Seelen der Sünder, aber der bußfertigen Sünder, läutern und von dem Dämon, mit welchem sie verwachsen sind, trennen soll. Der Dämon nämlich weiß sich in die Körper der Bösen hineinzuschleichen; und allmählig verwächst er selbst mit der Seele desselben. Beim Tode geht nun auch der Dämon mit der ihm verbundenen Seele, wohin er will; und was das Schrecklichste ist: wenn bei der allgemeinen Auflösung der Dinge der Dämon dem Läuterungsfeuer übergeben wird, so frohlockt er, weil er in seinem Elemente sich befindet, die mit ihm verwachsene Seele aber leidet, weil sie aus dem Lichte ist, und die Flamme nicht ertragen kann, unsägliche Qualen, um so mehr, da das Band, das beide verbindet, äußerst schwer zu lösen ist [153]).

Nachdem wir den Lehrbegriff der Clementinen entwickelt haben, dürfen wir hoffen, in der Erforschung des Ursprungs derselben das Wahre zu treffen. Man hat bisher den Verfasser ziemlich allgemein für einen Ebioniten gehalten, und das mit Recht; denn daß derselbe ein Judenchrist gewesen, darüber läßt die Grundidee der Schrift, so wie die Anhänglichkeit an die, bei den Judenchristen in besonderm Ansehen stehenden, Apostel Petrus und Jacobus keinen Zweifel mehr übrig. Daß er aber ein ebionitischer Judenchrist gewesen, geht aus der verdeckten aber unverkennbaren Polemik gegen Paulus hervor, (vrgl. Note 145). Zudem meldet Epiphanius ausdrücklich, daß die Ebioniten ein Buch von den Reisen des Petrus (*ταῖς Περιόδοις καλουμέναις Πέτρου*) in Gebrauch gehabt [154]), welches ohne Zweifel unsere clementinischen Homilien waren. Allein der Verfasser war kein Anhänger des ursprünglichen, reinen Ebionitismus, sondern der Modification desselben, die sich

---

152) Hom. II. 39.
153) Hom. IX. 9.
154) Haer. XXX. 15. p. 139.

durch den Einfluß des Elraismus gebildet hatte (vgl. S. 114. u. ff.). Wir finden in den Clementinen, in dem Lehrbegriffe der gnostischen Ebioniten und in dem des Elrai, wie ihn Epiphanius in dessen Buche ausgesprochen fand, dieselbe Ansicht von Christus, dieselbe Ansicht von dem ehelichen Leben, dieselbe Ansicht von der Kraft des Wassers und des Feuers, dieselbe Ansicht von dem Opferkult des alten Bundes, so daß wohl kein Zweifel übrig bleibt, daß der clementinische Lehrbegriff wenigstens zum großen Theil aus dem Elraismus hervorgegangen sei. Aber aus welcher Quelle schöpfte Elrai? Die meisten Lehren der Elrai stimmen genau überein mit denen der essäischen Schule, wie das jedem bald einleuchten wird, der die Lehrbegriffe beider, wie sie §. 35. und §. 21. vorgelegt sind, vergleicht; zudem spricht auch die Thatsache, daß Elrai sich mit den Essäern verbunden 155), d. h. daß er förmlich in ihren Bund aufgenommen wurde, für die Uebereinstimmung seiner Grundsätze mit denen der Essäer im Wesentlichen; und wenn wir demnach annehmen — und die Annahme ist wahrhaftig nicht zu kühn — Elrai habe die meisten seiner Ideen aus der Theosophie der Essäer genommen, so ist der Zusammenhang des gnostischen Ebionitismus mit dem Essäismus historisch erklärt.

§. 40.

4. Valentinus und die Valentinianer.

(Die Hauptquelle des valentinianischen Lehrbegriffs ist Irenäus contr. haer. l. I. c. 1. ff. Tertullian ist ihm adv. Valent. und de praescr. haeret. c. 49. wörtlich gefolgt; was er mehr hat, als sein Vorgänger, ist nicht Relation, sondern Reflexion. Epiphanius liefert außer seiner mehr eigenthümlichen Darstellung des Valentinianismus in seiner XXXI. Häresе, im 5. und 6. Cap. auch ein eignes valentinianisches Fragment. Theodoret haer. fab. I, 7. hat dagegen

155) Epiphan. Haer. XIX. c. 1. p. 40.

wieder nichts Eigenthümliches. Wichtig sind aber die Fragmente aus den Schriften Valentins bei Clem. alex. Strom. III. p. 375. sqq. l. II. p. 409. l. III. p. 450 und 451. l. IV. p. 509.; und bei Orig. Dialog. contr. Marcionit. sect. IV. Man findet sie zusammengestellt bei Grabe spicil. SS. patr. vol. II. p. 50. sqq. Ebenfalls sind die Fragmente aus den Werken seiner Schüler von Werth (bei Grabe Spicil. vol. II. p. 69. sqq).)

Kehren wir in das Land zurück, in welchem uns die ersten Anfänge der Gnosis auf dem Gebiete der jüdischen Theologie entgegentraten, so finden wir hieselbst die christlich-gnostischen Systeme zu einer Vollendung ausgebildet, von welcher uns bisher noch kein Beispiel entgegengetreten ist. Der Urheber des vollendetsten gnostischen Productes ist Valentin, in Egypten geboren 156), ein Mann von nicht unbedeutenden Geistesgaben 157), ein besonderer Freund der philosophischen Wissenschaften, der wahrscheinlich erst in seinen männlichen Jahren aus dem Judenthume zum Christenthume übertrat. Er hatte sich in Rücksicht auf seine Talente und seine vorzügliche Gabe der Beredsamkeit Hoffnung auf ein Episkopat in Egypten gemacht 158); und da ihm dieses, vermuthlich weil man ihn wegen seiner Irrthümer schon in Verdacht hatte, nicht gegeben wurde, verließ er sein Vaterland und begab sich nach Rom 159). Nachdem er hier aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, ging er nach der Insel Cypern, wo er eine eigne Schule stiftete 160).

Der richtigen Auffassung des valentinianischen Systems wird es förderlich sein, wenn man zuvörderst das, demselben vor allen andern eigenthümliche, Hauptmoment hervorhebt.

---

156) Epiph. Haer. XXXI. c. 2.

157) Tertull. adv. Valent. c. 4.

158) ibid.: speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio.

159) Iren. adv. haer. l. III. c. 4.

160) Epiph. haer. XXXI. 7.

Die Idee von einer Idealwelt, als dem Prototyp der Sinnenwelt, hatte es mit dem philonischen Platonismus, die Idee von der Entstehung der Sinnenwelt durch einen Abfall im Geisterreiche mit dem Buddhaismus gemein; die Erweiterung der Idealwelt aber dahin, daß auch die Erlösung und das höhere Leben in der Kirche, wie diese Momente in der Sinnenwelt sich realisirten, in derselben vorbildlich dargestellt wurden, ist dem Valentinianismus ausschließlich eigen. Die platonischen Ideen und die philonischen Kräfte erscheinen im valentinianischen Systeme unter dem Namen: Aeonen, wodurch ihr ewiges Dasein bezeichnet wird; sie waren von Ewigkeit in Gott, und bildeten den idealen Prototyp der in der Zeit entstandenen endlichen Welt, der letztern sowohl ihrem physischen Sein, in der Natur, als ihrem geistigen Sein, in der Kirche, nach. Daher denn auch die Valentinianer, wenn sie auch das Urwesen sich unter dem Bilde einer Emanation in eine Reihe von Aeonen entwickeln, und so das göttliche Wesen sich vervielfältigen ließen, doch immer wieder auf die Einheit zurückkamen. Der Begriff einer Emanation ist ein durchaus sinnlicher, und es war in der Beschränktheit ihrer Betrachtungsweise gegründet, wenn sie die Oekonomie der göttlichen Eigenschaften und Ideen in ihrer Abstractheit nicht mehr festhalten könnend, jenen concreten sinnlichen Begriff darauf übertrugen, und erst wenn sie auf die daraus hervorgehenden absurden Consequenzen aufmerksam gemacht wurden, durch eine abstractere geistige Auffassung sich zu decken suchten.

Valentin nahm 30 Aeonen an, die er in eine Ogdoas, Dekas und Dodekas eintheilte. In der Ogdoas ist die Wurzel alles Daseins, des physischen sowohl als des geistigen, im Allgemeinen dargestellt; die Dekas und Dodekas enthalten nur eine Zerlegung der allgemeinen Kathegorien der Ogdoas in speciellere Momente. An die Spitze aller Lebensentwicklungen stellte Valentin ein vollkommnes, unergründliches, ewig verborgenes, namenloses Wesen, in dessen unergründlichen Tiefen er sich die Keime alles Seins enthalten, aber unzerlegt und unentwickelt, in ihrer in sich selbst abgeschlossenen Abso-

lutheit, enthalten dachte. Daher heißt dieses Wesen der Tiefe (βυθός), und wird als der ewig Junge, nie Alternde (ἀγήρατος) (Epiph. haer. XXXI. 5.) bezeichnet; — dieselbe Idee, die sich in dem philonischen ὄν, in der persischen Zervane-akerene, in der buddhaistischen Sûnya aussprach. Aber die valentinianische Phantasie ging hier weiter, und erzeugte eine eigenthümliche Idee, der gemäß der geschlechtliche Dualismus, der durch die ganze Natur hindurchgreift, sich schon im Urwesen vorbildlich realisirte. Mit dem Bythos war von Ewigkeit verbunden der Gedanke seiner selbst (ἔννοια); auch wird diese ἔννοια, als ruhender, ewiger Gedanke im Gegensatze zu dem Worte, σιγή (das Schweigen), und in Rücksicht auf die, aus der Selbstbeschauung für den Bythos hervorgehende, Wonne χάρις genannt (Iren. I. 1.).

Diese Unterscheidung des Bythos und seiner Ennoia ist nichts Anderes, denn die Betrachtung des ewigen Urwesens als Object und als intelligentes Subject. Das Product nun dieser Wirkung des Bythos auf sich selbst war der Monogenes [161]), als aus dem Bythos und der Ennoia Erzeugter, und als intellectuales Abbild des Bythos auch der Νοῦς genannt; er ist der λόγος ἐνδιάθετος des Philo, das εἰκὼν τοῦ θεοῦ, der erste begreifliche Repräsentant des Urwesens, und als solcher die Wurzel alles idealen und realen Seins; daher aber auch in ihm und durch ihn nur Wahrheit, und somit die ἀλήθεια seine Ehgenossin. Aus ihm ging hervor der λόγος, der nach außen hin im Worte wirksame νοῦς, — offenbar der λόγος προφορικὸς des Philo, und weil durch das Wort allein Dasein und Leben ertheilt wird, so war die ζωή seine Syzygie. Bis hiehin haben wir im Valentinianismus bis auf die Syzygien nichts von den Vorstellungen Philo's wesentlich Verschie-

---

161) In dem Fragmente bei Epiph. haer. XXXI. 5. ist diese Zeugung in noch sinnlichern Ausdrücken geschildert, als bei Irenäus. Es heißt hier: ἡ ἄφθαρτος αἰωνία βουληθεῖσα δεσμὰ ῥῆξαι, ἐθήλυνε τὸ Μέγεθος ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ. καὶ αὕτη αὐτῷ μιγεῖσα, ἀνέδειξε τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας.

denes; nun aber fügte Valentin noch ein viertes Ehepaar hinzu, nämlich den ἀνθρώπος und die ἐκκλησία, und ließ dadurch auch das geistige Leben des Menschen in der Kirche in der Aeonenwelt prototypisch existiren; — ein Beitrag, den das Christenthum geliefert hatte.

Hierin haben wir die große valentinianische Ogdoade, und in ihr die Hauptformen der göttlichen Lebensentwickelung 162), die sofort in noch speciellere Formen auseinander gehen. Von den zwei letzten Ehepaaren gehen noch 22 Aeonen aus, von dem λόγος und der ζωή 10 hypostasirte Eigenschaften der physischen Welt, von dem ἀνθρώπος und der ἐκκλησία 12 Eigenschaften des geistigen Lebens in der Kirche. Jene sind: βύθιος καὶ μίξις, ἀγήρατος καὶ ἕνωσις, αὐτοφυὴς καὶ ἡδονὴ, ακίνητος καὶ σύγκρασις, μονογενὴς καὶ μακαρία, diese: παράκλητος καὶ πίστις, πατρικὸς καὶ ἐλπὶς, μητρικὸς καὶ αγάπη, ἀείνους καὶ σύνεσις, ἐκκλησιαστικὸς καὶ μακαριότης, θελητὸς καὶ σοφία (Iren. I. I. 2.).

Diese dreißig Aeonen bilden das valentinianische Pleroma. Mit dem letzten, dem jüngsten Aeon, der σοφία, war dasselbe abgeschlossen, aber in ihr, als dem vom Urwesen entferntesten Aeon, auch die Verendlichung im größten Maße gegeben. Durch dieses Aussichhinaustreten des Unendlichen in concrete, endliche Formen war zur Erklärung der Weltentstehung wenigstens soviel gewonnen, daß der höchste Gott nicht als unmittelbare Causalität des Daseins dieser Welt, als eines unvollkommnen Seins, nothwendig statuirt werden mußte. In der Sophia, dem letzten Gliede in der Kette, hatte das Licht und das Sein in der höchsten Fülle und Positivität, in welcher es im Bythos vorhanden war, schon in einem Maße abgenommen, daß ein Sichverkehren in das Negative wenigstens als möglich gedacht werden konnte. Allein bei fortbestehender Ordnung im Aeonenstaate war ein solches Herabsinken der göttlichen Elemente in die ungöttliche Negativität

162) Diese Ogdoas wollten die Valentinianer im ersten Cap. des Ev. Joh. finden (Iren. I. c. 8. §. 5.).

nicht gedenkbar; es mußte eine Katastrophe Statt haben, und diese ist in folgender Dichtung ausgesprochen, (Iren. II. 1, ff.). Von allen Aeonen war es der νοῦς oder μονογενής allein, der den Urvater erkannte, und in der Betrachtung seiner unermeßlichen Größe selig war. Es verlangte ihn aber auch, den andern Aeonen die unermeßliche Größe, die Anfanglosigkeit und Unbegreiflichkeit des Urwesens mitzutheilen. Allein die Sige hielt ihn davon zurück, weil der Urvater Alle zum Gedanken ihres Vaters und zur Sehnsucht nach ihm hinführen wollte. Die übrigen Aeonen hegten geheim das Verlangen, den Erzeuger ihres Samens zu sehen, und ihre anfangslose Wurzel zu erforschen; in dem jüngsten aber, in der Sophia, kam dieses Verlangen zu einem ungebührlichen Ausbruche; sie verschmähte ihren rechtmäßigen Ehegemahl, und strebte mit einer heftigen Leidenschaft nach einer größern Gemeinschaft mit dem Vater, um ihn zu erforschen und seine Größe zu begreifen. Ihre Leidenschaft ward immer größer, denn zum Ziele zu gelangen war unmöglich, und doch wurde die Liebe und Sehnsucht zum Urwesen durch die Anmuth seines Wesens immer mehr gesteigert; ja sie wäre endlich in diesem anmaßenden Streben in das allgemeine Sein des Urwesens verschlungen und aufgelöst worden, wenn sie nicht auf die Macht gestoßen wäre, die alles außerhalb des unendlichen Wesens bewacht und festhält, auf den Horos, der sie in ihre Schranken zurückwies. Durch den Horos ward sie in ihre vorigen Schranken zurückgeführt und in ihrer gesetzmäßigen Stellung zum Pleroma befestigt und ferner von der unreifen Frucht ihrer unedlen Affectionen durch denselben entbunden. Diese Geburt konnte als etwas so Unreifes und Formloses im Pleroma nicht existiren; sie fiel ins Schattigte und Leere hinab, und so war denn das Positive und Göttliche in einem Maße in das Negative und Ungöttliche verkehrt, daß dadurch die Weltentstehung als etwas Nothwendiges gegeben war.

Die Idee von der Entstehung der Welt durch einen Abfall im Geisterreiche ist uns nun schon im Buddhaismus (vrgl. S. 91. und 92.) und in den Veden (vrgl. S. 89.) entgegen-

getreten; jedoch ist dieselbe durch die, den alten Religionssystemen überhaupt eigenthümliche, Weltansicht, die selbst wieder aus der Erfahrung hervorgegangen, so nahe gelegt, daß man willkührlich verfahren würde, wenn man hier gleich eine äußere Mittheilung annehmen wollte. Betrachtete man einmal das lichte, göttliche Princip in der endlichen Welt, von einem ihm fremdartigen Elemente, namentlich der Materie, als in Fesseln gehalten, sah man nur ein feindliches Widerstreben des einen gegen das andere, so war die Vermischung beider als solche, ein Uebel; und physisches Uebel konnte nur durch einen Abfall vom absolut Guten ins Dasein treten. Die Vermischung selbst in der bezeichneten Art glaubte man in der Erfahrung gegeben.

Das Pleroma war nun, wie eben vorgekommen, um einen Aeon, nämlich um den Horos, vermehrt worden, den der Bythos vermittelst des Monogenes hervorbrachte; und mit dessen Thätigkeit beginnt die vorbildliche Zeichnung der irdischen Erlösung innerhalb des Pleroma (Iren. II. 4.). Diese Thätigkeit hatte eine doppelte Richtung, eine negative: eine absondernde, reinigende, und eine positive: eine befestigende, in welcher letztern der Horos auch Stauros genannt wurde 163). Diese doppelte Richtung der erlösenden Thätigkeit kehrt auch in der irdischen Erlösung wieder: die Reinigung vom Bösen und die Befestigung im Guten, die Ablegung des alten und die Anlegung des neuen Menschen. Dieses doppelte Geschäft hatte der Horos nun schon an der Sophia ausgeübt, er hatte das Unreife, Formlose von ihr abgesondert, und sie in ihrer vorigen gesetzmäßigen Stellung befestigt.

---

163) Iren. III. 5. Die befestigende Thätigkeit des Horos wollten die Valentinianer in den Worten Christi finden: Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, kann mein Jünger nicht sein (Luc. XIV. 27); die absondernde Thätigkeit aber in den Worten bei Matth. X. 24.: Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu senden, sondern das Schwert.

Allein auch das übrige Pleroma bedurfte der Befestigung und Unterstützung, zumal da auch in den übrigen Aeonen das ungebührliche Verlangen, das Wesen des Urvaters zu schauen, im Geheimen gehegt ward. Damit also einem andern Aeon nicht dasselbe widerfahre, was der Sophia, brachte der Monogenes nach dem fürsorgenden Rathschlusse des Vaters noch zwei Aeonen hervor, nämlich den Christus und den heiligen Geist, durch welche alle Aeonen ihre Vollendung erhielten. Christus belehrte sie über das Wesen der Syzygie 164), darüber nämlich, daß sie sich begnügen müßten, den Ewigen in seiner Offenbarung zu erkennen, daß er seinem Wesen nach unerfaßlich und unbegreiflich sei, und weder gesehen noch gehört werden könne, außer durch die Vermittlung des Monogenes, daß der Grund ihrer ewigen Fortdauer das vom Vater Unbegreifliche, der Grund aber ihrer Entstehung und Gestaltung das von demselben Begreifliche sei, was eben der Sohn ist (Iren. II. 5.). Der heilige Geist aber machte sie alle unter sich gleich, lehrte sie dankbar sein, und ertheilte ihnen die wahre Ruhe, so daß sie, gleich einander an Gestalt und Sinn, alle eins sind, jeder männliche Aeon νοῦς, λόγος, ἄνθρωπος, χριστὸς und jeder weibliche ἀλήθεια, ζωή, πνεῦμα und ἐκκλησία ist. In diesem Gefühle der Ruhe und Seligkeit pries das Pleroma den Vater, und beschloß, unter Genehmigung des Vaters, des Christus und des heiligen Geistes, das Schönste und Vortrefflichste, was jeder Aeon in seiner Natur hatte, zu vereinigen, und daraus zur Ehre und Verherrlichung des Bythos eine vollkommne Schönheit, ein Gestirn des Pleroma, die herrlichste Frucht zu bilden, Jesus, den sie auch Heiland, Chri-

---

164) Gleichwie jeder Aeon mit seiner Syzygie ein Pleroma ausmacht, so bildet auch die gesammte Aeonenwelt mit dem Bythos ein Pleroma, und letztere kann demnach als die Syzygie des Bythos betrachtet werden. Durch die Aeonenwelt aber wird der Bythos erst bgreiflich, und „über das Wesen der Syzygie belehren" heißt demnach: „über das Begreiflichwerden des Bythos durch die Aeonenwelt belehren."

stus, Logos und Alles nennen, weil er von allen ist, und mit dem denn auch zugleich zur Ehre des Pleroma die Engel emaniren, (Iren. I. II. 6.).

Nachdem wir das Werk der Erlösung in der Aeonenwelt haben vollenden sehen, wenden wir unsere Aufmerksamkeit der ins Leere hinabgesunkenen Tochter der Sophia, der *κάτω σοφία* (der untern Sophia im Gegensatze zu der obern, der *ἄνω σοφία*), die sie auch Enthymesis und Achamoth nannten, zu. Der in dem Leeren und Schattigten liegenden, zwischen Sein und Nichtsein schwebenden, unreifen Geburt erbarmte sich der obere Christus, und vermittelst der befestigenden Kraft des Horos, d. h. des Stauros, ertheilte er ihr Gestalt, in Beziehung auf ihr Sein, nicht in Beziehung auf ihre Erkenntniß (*μορφῶσαι μόρφωσιν, τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν*) 165). Nach dem aber zog er seine Kraft wieder zurück, damit ihr das Leiden, welches sie sich durch ihre Trennung vom Pleroma zugezogen, recht fühlbar werden, und eine Sehnsucht nach dem Bessern in ihr erwachen möge, während sie schon einen gewissen Geruch der Unsterblichkeit hatte, der ihr von Christus und dem heiligen Geiste hinterlassen worden war. Nachdem sie Gestalt und Bewußtsein erhalten, sich aber plötzlich vom Logos, d. i. von Christus, der unsichtbar mit ihr zusammen gewesen, verlassen sah, faßte sie ein heftiges Verlangen nach dem ihr entschwundenen Lichte, allein sie konnte es nicht ergreifen, weil sie vom Horos in Schranken gehalten wurde, der, damit sie nicht über ihre Sphäre hinausgehe, zuerst den Namen Jao aussprach. Da sie nun über die vom Horos gesetzten Schranken nicht hinauskonnte, und so allein auswärts gelassen, und ihrem Leiden überlassen war, ward sie

---

165) Daß Christus der Achamoth erschienen, fanden die Valentinianer in den Worten Pauli II. Cor. XV. 8. ausgedrückt: Zuletzt von allen erschien er auch mir, als einer unzeitigen Geburt. Ein Bild der Achamoth war aber die verstorbene zwölfjahrige Tochter des Vorstehers der Synagoge, die Jesus wieder ins Leben zurückrief, (Luc. VIII. 41. Iren. VIII. 2.).

von letzterm in seiner ganzen mannigfaltigen Gestalt ergriffen, (Iren. I. IV. 1.). Ihre Passionen waren Betrübniß darüber, daß sie allein im Leeren und Dunkeln gelassen sei, Furcht darüber, es möchte sie, wie das Licht, auch das Leben verlassen, Sehnsucht nach demjenigen, der ihr das Leben gegeben. Aus ihren Affectionen der Betrübniß und der Furcht ging das Materiale der Welt, und zwar zuvörderst als eine unkörperliche Materie 166), die aber sofort zu dem Körperlichen verdichtet wurde, aus ihrer Sehnsucht das Psychische hervor, (Iren. I. IV. 2.). Von diesen vielfachen Leiden bedrängt, wendete sie sich flehentlich zu dem ins Pleroma zurückgekehrten Christus. Dieser sandte den Paraklet, den Heiland, dem vom Vater alle Gewalt gegeben ward, damit in ihm Alles geschaffen werde, das Sichtbare und Unsichtbare, θρόνοι,

---

166) Iren. IV. 5.: ἐξ ἀσωμάτου πάθους εἰς ἀσώματον τὴν ὕλην μεταβαλεῖν αὐτά. Tertullian weicht hier ab, indem er der Materie nicht das Prädicat „unkörperlich" sondern „körperlich" beilegt: adv. Valent. c. 16.: atque ita massaliter solidata defixit seorsum in materiae corporalem paraturam, commutans ex incorporali passione indita habilitatem atque naturam etc. Daher will Bilius in der Stelle nicht ἀσώματον τὴν ὕλην, sondern ἐνσώματον τ. ὕ. gelesen haben. Allein die alte Uebersetzung hat nach den besten Codd.: „in incorporalem materiam." Massuet stellt mit Recht die erste Lesart als die richtige fest, indem er an den platonischen Begriff von Materie erinnert, den Valentin hier aufgenommen hat. Nach Plato war aber die Materie form- und qualitätenlos und als solche auch unkörperlich (vrgl. S. 58 u. 59.). Diesem zufolge hätte aber Valentin die Ewigkeit der Materie nicht angenommen, sondern letztere aus den Passionen der Achamoth entstehen lassen; er bekannte sich daher auch nicht zu der Annahme von zwei ewigen Principien, sondern sein Dualismus besteht in der Statuirung eines ewigen Positiven und Negativen, des Lichts und des Schattens, der Fülle (πλήρωμα) und der Leere (κένωμα), wobei jedoch das Negative vom Pleroma nicht ausgeschlossen ist. Das valentinianische System ist also seinem wesentlichen Charakter nach ein emanativer Pantheismus.

θεότητες, κυριότητες. Dieser kam in Begleitung von den Engeln, seinen Altersgenossen, zur Achamoth. Er sonderte von ihr das durch ihre Passionen Erzeugte, und gab ihr Bewußtsein. Bei dem Anblicke der Engel ward sie nun mit so großer Freude erfüllt, daß sie davon befruchtet wurde, und nach ihrem Bilde das pneumatische Element erzeugte (Iren. I. IV. 5.), so daß nun die drei Elemente, aus welchen die endliche Welt zusammengesetzt ist, erzeugt waren, das hylische aus ihrer Betrübniß und Furcht, das psychische aus ihrer Sehnsucht, das pneumatische aus ihrer Verbindung mit den Engeln.

In dieser Dichtung finden wir, wie oben bereits bemerkt, den Grundgedanken, der uns schon in den orientalischen Religionssystemen entgegentrat: daß nämlich die Weltentstehung durch einen Abfall im Geisterreiche veranlaßt worden, und daß sie auch wieder dazu diene, die Rückkehr des Abgefallenen zu seiner ursprünglichen Bestimmung zu erwirken, also auch wieder die Wirkung einer erlösenden Thätigkeit sei. Die aus den Actionen und Passionen der herabgesunkenen Sophia entstandenen drei Elemente der endlichen Welt sollen durch den Weltlauf gesondert werden, das pneumatische in das Pleroma zurückkehren, das psychische in ein, an das Pleroma sich anschließendes, Reich übergehen, das hylische aber, welches aus den niedrigsten Passionen der Achamoth hervorgegangen, soll vernichtet werden.

Die psychische und materiale Substanz der endlichen Welt war nach Valentin durch Emanation entstanden, und zwar durch eine graduelle Abnahme des Pneumatischen und durch ein Umschlagen desselben ins positive Gegentheil. Daher er das Materiale aus den niedrigsten psychischen Passionen, die factisch in der endlichen Welt dem Materialen am nächsten stehen, hervorgehen ließ. Er faßte den Bythos als ein Unendliches auf, in welchem jedoch von einem gewissen Puncte aus die Fülle des Lichts und der Lebenskraft ausströme und einen gewissen Bereich in allmählig abnehmendem Maße erfülle, so daß, nach Maßgabe der Entfernung von der Quelle, das Positive immer mehr abnehme, und endlich ins Negative über-

gehe, das Licht in Schatten, die Fülle des Seins (das πλήρωμα) in das Leere (das κένωμα) hinab sich verliere. Dieser Vorstellung consequent schloß Valentin selbst die sinnliche Welt vom Pleroma nicht aus, aber sie war ihm in der negativen Sphäre desselben, ja selbst die äußerste Negativität desselben; Iren. l. II. IV. 2. heißt es: si confiteantur continere omnia Patrem omnium, et extra Pleroma esse nihil (nam necessitas est omni modo definiri eum et circumscribi ab aliquo maiore) et id, quod extra, et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam, in Pleromate autem, vel in his, quae continentur a patre, facta a Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab innarrabili magnitudine velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam.

Nachdem die drei Principien der Welt gegeben waren, kam es darauf an, denselben Gestalt und Form zu ertheilen. Dies Geschäft ließ sich die Achamoth angelegen sein, und bildete aus dem Psychischen den Demiurgos, den Vater und König des Psychischen und des Hylischen. Dieser vollendete nun die Schöpfung, realisirte dabei aber die Ideen der Achamoth, ohne sich derselben bewußt zu sein (Iren. I. IV. 1.), ohne selbst die zu kennen, deren Organ er unbewußter Weise war; sondern vielmehr in der Meinung, er handle durchaus selbstständig, er sei der einzige Gott; daher er denn auch durch die Propheten verkündigen ließ: „Ich bin Gott, und außer mir ist kein Gott" (Iren. I. V.).

Hier wird also der Demiurg mit dem Judengott identificirt, und sein Verhältniß zur höhern Weltordnung ausgesprochen. Der Demiurg des Valentin ist kein dem Pleroma feindlich entgegenstehendes, sondern ein die Ideen der höhern Weltordnung unbewußter Weise realisirendes Wesen.

Zum Wohnorte der Achamoth, des Demiurgs und der von ihm geschaffenen Engel mußte eine neue Region des Daseins statuirt werden. Valentin setzte diese Region zwischen die endliche Welt und das obere Pleroma, und ließ sie ein

Nachbild des obern Pleroma sein. Die Achamoth ist in dieser Region, was der Bythos im Pleroma, und der Demiurg, was der Monogones im Pleroma ist. Die sechs vom Demiurg geschaffenen Engel repräsentiren die übrigen Aeonen; diese machen mit ihrem Bildner die Hebdomade aus, die auch als sieben spirituale Himmel dargestellt wird; mit der Achamoth aber bilden dieselben die Ogdoade, ein treues Nachbild der Ogdoade im Pleroma (Iren. I. V. 2.). So wird es im Fortgange der Entwickelung des valentinianischen Systems immer klarer, in welcher Weise das Pleroma der Prototyp der außer demselben bestehenden Schöpfung ist. Die Achamoth ist das Band, wodurch die Verbindung der mittlern und untern Stufe des Daseins mit dem Pleroma vermittelt ist; sie brachte die Ideen der Schöpfung aus der höhern Welt mit, und vermittelst des Demiurgen wurden dieselben realisirt, sowohl in der mittlern Region, in der Region der Geister, als in der untersten Schöpfung.

Wir schreiten zur Exposition der valentinianischen Anthropologie fort. (Iren. I. V. 5 u. 6.). Der Mensch war vom Demiurg gebildet aus der unsichtbaren hylischen, und aus der psychischen Substanz, die er durch seinen Hauch in denselben überflößte; das Pneumatische aber erhielt er von der Achamoth und zwar so, daß sie es in den Demiurgos, ohne daß dieser davon Bewußtsein bekam, hineinlegte, und daß dieser es ebenebenfalls unbewußt dem Menschen mittheilte. Der Mensch, in dieser Weise aus dem unsichtbaren Materialen, (οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας), aus dem Psychischen und dem Pneumatischen zusammengesetzt, lebte ursprünglich als ein ätherisches Wesen im Paradiese, einer über dem dritten Himmel befindlichen, unter der Macht des Engels im vierten Himmel stehenden Region. Nach seinem Abfalle aber wurde er mit einer Thierhaut d. h. mit einem in die Sinne fallenden Körper umkleidet, (τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν σαρκίον εἶναι λέγουσι).

Das Hylische im Menschen, das er auch das Linke nannte, ist nothwendig der Vergänglichkeit Preis gegeben,

weil es für keinen Hauch der Unverweslichkeit empfänglich ist; das Psychische, welches von ihm auch das Rechte genannt wurde, kann sich, indem es in der Mitte zwischen dem Pneumatischen und dem Hylischen steht, auf die eine, oder die andere Seite schlagen; das Pneumatische endlich ist ausgesandt, auf daß es in Verbindung mit dem Psychischen geformt und in der lebendigen Gemeinschaft mit demselben gebildet werde (Iren. I. VI. 1.).

Hiernach theilten die Valentinianer die Menschen in drei Klassen ein, in die pneumatischen, in denen das geistige Princip anfangs nur als ein zarter Keim liegt, aber allmählig sich zur Vollendung entwickelt, in die hylischen, die der Vernichtung anheim gegeben sind, zwischen beide gleichfalls in die Mitte setzten sie die psychischen, die durch das Streben nach dem Bessern in den Ort der Mitte (in das Reich des Demiurgos) gelangen können, durch die Hingebung an das Schlechtere aber dem Tode anheimfallen; — welche verschiedene Klassen sie auf Seth, Kain und Abel zurückführten 167) (Iren. I. VII. 5.).

---

167) Nach Herakleon, einem Schüler des Valentinus, bei Orig. in Ioh. T. XIII. (Grabe spicil. vol. II. p. 98 u. 99.) waren die Juden dem Demiurgos, die Heiden der ὕλη oder dem Satan, die Christen dem höchsten Gott unterthan. Er sagt zu der Stelle Ioh. IV. 21.: ὄρος μὲν τὸν διάβολον λέγεσθαι, ἢ τὸν κόσμον αὐτοῦ· ἐπείπερ μέρος ἓν ὁ διάβολος ὅλης τῆς ὕλης, ὁ δὲ κόσμος τὸ σύμπαν τῆς κακίας ὄρος, ἔρημον οἰκητήριον θηρίων ᾧ προσεκύνουν πάντες οἱ πρὸ νόμου καὶ οἱ ἐθνικοί· Ἱεροσόλυμα δὲ τὴν κτίσιν, ἢ τὸν κτιστὴν, ᾧ προσεκύνουν οἱ Ἰουδαῖοι. Also die Heiden beten das Geschöpf, die Juden den Schöpfer (δημιουργὸς) an. ὑμεῖς οὖν, φησὶν, οἱονεὶ οἱ πνευματικοὶ, οὔτε τῇ κτίσει, οὐδὲ τῷ δημιουργῷ προσκυνήσετε, ἀλλὰ τῷ πατρὶ τῆς αληθείας. Vom Satan und von bösen Geistern finden wir in der Darstellung des valentinianischen Systems bei Irenäus nichts. Daß aber Valentin das Dasein von bösen Geistern geglaubt, und sich ihren Einfluß auf den Menschen in Uebereinstimmung mit dem Pseudo-Clemens (vrgl. S. 182.) gedacht, geht aus dem Fragmente eines von Valentin geschriebenen Briefes, bei Clem. alex. strom. II. p. 409 (Grabe

Die pneumatischen Naturen wurden als solche vom Demiurgos mehr, denn die übrigen, in Affection genommen, ohne daß er die wahre Ursache dieser Hinneigung gekannt hätte; er meinte vielmehr, durch ihn selbst sei ihnen das Anziehende gegeben. Er machte sie daher zu Propheten, Priestern und Königen (Iren. I. VIII. 3.). Von ihnen wurde nun auch der Messias vorherverkündigt, und zwar der geistige, während der Demiurg bloß einen psychischen Erlöser verhieß.

Der Messias erhielt von der Achamoth das Geistige, vom Demiurg wurde er mit dem psychischen Christus umkleidet, und durch eine gewisse Oekonomie mit einem Körper von psychischer Substanz umgeben, der durch eine unbegreifliche Kunst so gebaut war, daß er gesehen, betastet werden konnte und leidensfähig war. Hylisches aber hatte er nichts angenommen, weil dasselbe nicht erlösungsfähig war 168). (Iren. I. VI. 1.). Mit

---

spicil. vol. II. p. 51.) hervor: *καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γένεσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα, οὐκ ἐᾷ καθαρεύειν. . . . ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος οὖσα, πολλῶν οὖσα δαιμόνων οἰκητήριον.* Daher ist es wahrscheinlich, daß jene Ansicht des Herakleon auch die Ansicht seines Lehrers gewesen. Jedoch darf man jene Eintheilung nicht dahin mißverstehen, als ob die Valentinianer der Ansicht gewesen, unter den Juden und Heiden seien gar keine pneumatischen Naturen zerstreut gewesen. Wir werden weiter unten sehen, daß sie die Propheten des A. T. zu den Pneumatischen rechneten, und daß sie einzelne erleuchtete Männer des Heidenthums ebenfalls dazu gezählt, läßt sich kaum bezweifeln. Das Beleidigende, ja Entsetzliche dieser Eintheilung war aber, daß sie auf einer unabänderlichen Prädestination beruhte. Die Psychischen waren es allein, deren Freiheit es anheimgegeben war, durch Glauben und gute Werke zu ihrer Bestimmung zu gelangen; die Pneumatischen waren unabänderlich zu den Seligkeiten des Pleroma's, die Hylischen aber zur Vernichtung bestimmt.

168) Obgleich dem Valentinus der Doketismus fremd war, so hielt er doch dafür, daß der Körper des Erlösers nicht durch eine

diesem Körper ging er durch Maria, wie das Wasser durch eine Röhre, hindurch, und erschien in der sinnlichen Welt (Iren. I. VII. 2.).

Dieser Messias unterschied sich nur von den pneumatischen Menschen dadurch, daß er nichts Grobmateriales an sich hatte; derselbe genügte aber, als solcher, den Valentinianern zur Ausführung des Erlösungswerkes nicht. Sie ließen daher bei der Taufe jenen Soter aus dem Pleroma, der das gemeinsame Erzeugniß aller Aeonen war, auf ihn herabsteigen; und so war denn den drei eben genannten Elementen, aus welchen der Messias construirt war, das vierte hinzugekommen (Iren. I. VII. 2.).

Die Wirksamkeit des Erlösers konnte nur auf die pneumatischen und psychischen Naturen gerichtet sein, nicht auch auf die hylischen, die zur Vernichtung bestimmt waren (Iren. I. VI. 2. ferner: c. VII. 5.). In Beziehung auf jene bestand sie aber ihrem Wesen nach darin, daß der Erlöser die Pneumatischen zum klaren Bewußtsein ihres höhern Ursprungs brachte, auf daß dadurch sich der zarte Keim zu einer höhern Vollendung entwickele und bilde, daß aber den Psychischen eine entschiedene Richtung auf das Bessere gegeben wurde, so daß sie dadurch zu ihrer Bestimmung, an der Ort der Mitte, zu einem ewigen Leben gelangen möchten.

Nachdem der Erlöser diese Aufgabe gelöst, verließ ihn, während er zu Pilatus geführt wurde, der Geist des höhern

---

natürliche Nothwendigkeit den sinnlichen Bedürfnissen unterworfen gewesen. In einem Fragmente aus seiner epistola ad Agathopodem bei Clem. alex. Strom. III. p. 451. oben, heißt es: ἤθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἐν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν. Clemens äußert Strom. VI. p. 649. unten eine ähnliche Ansicht von dem leiblichen Leben Jesu: ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονὴν, γέλως ἂν εἴη ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ. . . .

Christus, weil derselbe des Leidens nicht fähig war. Es litt also blos der psychische Messias, auch nicht einmal dem pneumatischen Elemente seiner Natur, sondern nur dem psychischen und demjenigen Theile seines Wesens nach, in welchen er, um in der sinnlichen Welt sichtbar wirken zu können, durch eine wunderbare Veranstaltung gehüllt worden war. Das Leiden aber hatte keinen weitern erlösenden Einfluß, sondern bloß eine typische Bedeutung. Durch den leidenden Christus wollte nämlich die Mutter jenen obern Christus, der sich über den Stauros ausbreitete, und der der Substanz der Achamoth ihre Form gegeben, typisch darstellen, (Iren. I. VII. 2.). Der Demiurg aber geht, gleichwie er bei der Weltschöpfung in die Pläne einer höhern Welt eingegangen, auch jetzt mit seiner ganzen Macht in die Interessen des Erlösers, nachdem er über alles von ihm belehrt worden, mit Freudigkeit ein, und unterstützt nach allen Kräften das Wohl der Kirche (Iren. I. VII. 4.).

Unter den kirchlichen Institutionen war es vor allen die Taufe, welche die Valentinianer werthschätzten; gleichwie sie in sofern das wichtigste Moment in der Geschichte der Erlösung war, als bei derselben sich der göttliche Erlöser mit dem menschlichen verband, so ist sie auch für den Menschen der Moment der Wiedergeburt zu einem höhern Leben durch die Verbindung mit dem Erlöser.

Das Ende des Weltlaufs tritt ein, wenn alle geistigen Keime zur Vollendung gekommen sind, (ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ). Dann verläßt ihre Mutter Achamoth den Ort der Mitte, geht ins Pleroma ein, und erhält ihren Bräutigam, den aus allen entstandenen Soter, damit sie dessen Syzygie werde. Die Pneumatischen aber, nachdem sie sich der Seelen (ψυχαί) entledigt, intellectuale Geister geworden, und auf eine unsichtbare Weise ins Pleroma eingegangen, werden den, den Soter umgebenden, Engeln als Bräute gegeben. Der Demiurg rückt nun an die Stelle seiner Mutter, der Sophia, an den Ort der Mitte vor, wo ebenfalls die Seelen der Gerechten ihre Ruhe finden; denn etwas Psychisches kann ins Pleroma nicht eingehen. Wenn dies geschehen ist, bricht das

in der Welt verborgene Feuer hervor, und nachdem es alles Materiale verzehrt hat, verzehrt es sich auch selbst, und fällt dem Nichtsein anheim (Iren. I. VII. 1.).

§. 41.

5. Marcus 169). — Colorbasus. — Epiphanes. — Secundus.

I. Zur richtigen Auffassung der eigenthümlichen mythisch-bildlichen Form, in welcher Marcus das valentinianische System wiedergibt, dient es, sich der, bei den Alten allgemein herrschenden, Vorstellung zu erinnern, daß die erste Offenbarung des verborgenen Gottes durch das Aussprechen eines Wortes geschah. Der Vorstellung von dem Insichselbstsein der Gottheit vor aller Offenbarung schließt sich die von einem tiefen Schweigen an, und dieser gemäß mußte die Offenbarung in dem Brechen dieses Schweigens, in dem Aussprechen eines Wortes bestehen. Jedes Wort besteht aus Sylben und Buchstaben, jeder Buchstabe entfaltet sich, wenn er genannt oder geschrieben wird, wieder in mehrere einzelne Buchstaben, und jeder einzelne Buchstabe derjenigen, in welche der erste in der Aussprache zerfällt, wieder in mehrere einzelne, so daß der eine Buchstabe eine unendliche Anzahl von solchen involvirt (ὡς εἰς ἄπειρον ἐκπίπτειν τὸ πλῆθος τῶν γραμμάτων). So besteht z. B. der Buchstabe δ, ausgesprochen: δέλτα, aus 5, und aus wie vielen nun diese 5 wieder! der zweite: ε, ausgesprochen: ἐψιλὸν, besteht allein schon wieder aus 6, der zweite des ausgesprochenen ε, nämlich ψ wieder aus drei πσι, das σ wieder aus 5: σίγμα u. s. w. Der Begriff des noch nicht geoffenbarten Bythos ist demzufolge der des in sich verschlossenen Inbegriffs aller der einzelnen Elemente (στοιχείων), die der Idee nach ins Unendliche auseinander entfaltet werden kön-

---

169) Quellen: Iren. contr. haer. l. I. c. XIII. sqq. Epiphan. haer. XXXIV.

nen; und wenn man einmal diesen Begriff zum Grunde hat, so ist die Darstellung des sich offenbarenden Bythos vollkommen klar.

Als der ursprungslose Vater, der unbegreifliche und über jede Art des Daseins erhabene, der weder männlich noch weiblich ist, wollte, daß das Unaussprechliche aussprechlich und das Unsichtbare gestaltet werde, öffnete er den Mund, und sprach ein Wort aus, das ihm gleich war. Dadurch war das Unsichtbare gestaltet, der ausgesprochene göttliche Name enthielt die Aeonenwelt. Die einzelnen vier Sylben, aus denen der Name bestand, waren die vier Aeonenreihen der Valentinianer, die einzelnen Buchstaben die Aeonen selbst; so bestand die erste Sylbe aus vier Buchstaben, die zweite ebenfalls, also enthielten sie die valentinianische Ogdoas; die dritte Sylbe bestand aus zehn Buchstaben und bildete die valentinianische Dekas, die vierte endlich enthielt zwölf Buchstaben — die valentinianische Dodekas.

Gleichwie nun aber jeder Buchstabe eine unendliche Reihe von Buchstaben involvirt: so befaßt auch jeder Aeon eine eigne Wesenreihe, in die er sich entfaltet, welche einzelne Elemente die Marcosier ebenfalls Aeonen, auch λόγους, ῥίζας, σπέρματα, πληρώματα, καρποὺς nannten. Sofern nun die einzelnen Elemente die Wurzeln alles Daseins waren, war die ganze Schöpfung nichts anders, als der Eine ausgesprochene göttliche Name in seiner unendlichen Entfaltung zu selbstständigen Lebenskeimen.

Die Kosmologie des Marcus stimmt mit der valentinianischen ebenfalls genau überein; nur daß er sich in seiner eigenthümlichen bildlichen Darstellung getreu bleibt. Die ins Leere und Schattigte hinabgefallene Achamoth ist bei Marcus ein Nachhall des sich ausgesprochenen letzten Buchstabens (der Sophia), welcher hinabfiel, und nach dem Bilde jener Elemente (κατ' εἰκόνα τῶν στοιχείων) des göttlichen Namens eigne Buchstaben erzeugte, durch welche sofort das, was hier ist (τὰ ἐνταῦθα die Materie) geordnet und organisirt (κατακεκοσμῆσθαι), und das Höhere (τὰ πρὸ τούτων, das

Geistige)[170] **erzeugt** wurde; — offenbar die valentinianische Idee, nach welcher die κάτω σοφία ein Nachbild der ἄνω σοφία ist, und ihre eigne Welt der höhern nachbildete. Der Buchstabe aber selbst, dessen Laut dem Echo nach unten gefolgt war, wurde von seiner Sylbe wieder hinaufgezogen, damit durch die Ausfüllung der Lücke das Ganze wieder hergestellt werde; das Echo aber blieb unten, wie hinausverstoßen.

Die Ansicht des Marcus von dem Verhältnisse des Demiurgos zur höhern Weltordnung, so wie seine Christologie wich von der valentinianischen nicht ab. Die valentinianische Idee von der endlichen Zurückführung des Pneumatischen ins Pleroma stellte er seiner Zahlentheorie zufolge so vor, daß die aus der Aeonenwelt hinaus geklungenen und die Schöpfung durchhallenden verschiedenen Laute in Einen Laut und in dieselbe Aussprache sich auflösen; — gleichsam das **Amen** der Schöpfung [171].

Die eigenthümlichen Formeln, mit welchen die Marcosier die Ertheilung der Sakramente begleiteten, liefern ein merkwürdiges Beispiel, wie die gnostischen Theorien sich im kirchlichen Leben ausgesprochen. Der valentinianischen Eintheilung der Menschen in die Psychischen und Pneumatischen gemäß schrieben sie der Taufe eine doppelte Wirkung zu. Für die Psychischen wirkte sie Vergebung der Sünden, eine ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, die sie der Taufe des Johannes gleich stellten, für die Pneumatischen aber wirkte sie die **Erlösung**, die ἀπολύτρωσιν im eigentlichen Sinne, die Ertheilung des göttlichen Lebens von oben zur Vollendung (εἰς τελείωσιν), welche Wir-

---

170) Die alte Uebersetzung hat: „ea, quae sunt ante haec", wozu Massuet folgende richtige Bemerkung macht: mallem **supra haec, seu superiora**, Demiurgum scilicet coelestesque res creatas.

171) Iren. I. XIV. §. 1.: τότε δὲ καὶ τὴν ἀποκατάστασιν τῶν ὅλων ἔφη γενέσθαι, ὅταν τὰ πάντα κατελθόντα εἰς τὸ ἓν γράμμα, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν ἠχήσῃ, ἧς ἐκφωνήσεως εἰκόνα τὸ ἀμὴν ὁμοῦ λεγόντων ἡμῶν, ὑπέθετο εἶναι.

kung sie derjenigen entsprechen ließen, die in Jesu durch die Herabkunft Christi auf ihn, hervorgerufen wurde. Für die Pneumatischen war die Taufe nothwendig, damit sie durch dieselbe erhoben würden zu einer alles übersteigenden Macht, ohne welche sie in die Tiefen des Bythos nicht zurückkehren konnten 172). Die Formeln, welche sie bei der Ertheilung der Taufe aussprachen, paßten zu ihren gnostischen Ideen. Eine solche war folgende: „Auf den Namen des unbekannten Allvaters, auf die Aletheia, die Allmutter, auf den, der auf Jesum herabgestiegen, auf die Einheit, Erlösung und Gemeinschaft der Kräfte" 173). Auch sprachen sie, um den Täuflingen eine desto größere Ehrfurcht einzuflößen, einige in syrischer Sprache aus, welche nach Rhenferd's 174) Correcturen so übersetzt werden müssen: „Christus der Erlöser, welcher unsere Seele aus dieser Welt und Allem, was in ihr ist, im Namen Jao's befreit und uns durch den Preis seiner Seele erlöset hat, ist Jesus, der Nazaräer". Nachdem diese Worte ausgesprochen waren, sprach der Getaufte: „Ich bin befestigt und erlöset (ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι, drückt offenbar die beiden Richtungen der Wirksamkeit des valentinianischen Horos aus), und befreie meine Seele von dieser Welt und Allem, was von ihr her ist, im Namen Jao's durch den lebendigen Christus." Darauf sprachen endlich die Gegenwärtigen: „Friede allen denen, auf welchen dieser Name ruht."

---

172) Aus den Worten des Irenäus I. XXI. §. 2.: τὸ μὲν γὰρ βάπτισμα τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ, ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐν αὐτῷ Χριστοῦ κατελθόντος εἰς τελείωσιν, καὶ τὸ μὲν ψυχικὸν, τὴν δὲ πνευματικὴν εἶναι ὑφίστανται, folgt nicht, — was Einige daraus haben folgern wollen, — daß die Marcosier zweierlei Einweihungen gehabt; sondern die Eine Taufe wirkte, jenachdem sie an Psychischen oder Pneumatischen vollzogen wurde, entweder bloß die ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, oder auch die ἀπολύτρωσιν.

173) Iren. l c. §. 3.

174) Dissertatio de redemptione Marcosiorum et Heracleonitarum. In opper. philolog. p. 199.

Den in der katholischen Kirche herrschenden Gebrauch, die Getauften zu salben, hielten sie bei, indem sie letztere mit Opobalsam salbten, diese Salbung als ein Symbol der alles übersteigenden Wonne, in deren Genuß der Getaufte eingegangen war, betrachtend. Auch theilten sie den Glauben der katholischen Kirche, daß der Wein durch die Consecration in das Blut Christi verwandelt werde; Irenäus erzählt, Marcus habe durch Zauberkünste dem weißen Weine im Kelche eine rothe Farbe zu geben und dadurch den Glauben an seine Wunderkraft zu bestärken gewußt 175). Auch Weiber ließ er die Eucharistie ministriren. Die Formel, die sie dabei aussprachen, war folgende: „Die über alles erhabene, unbegreifliche und unaussprechliche Charis erfülle deinen innern Menschen und, das Senfkorn in guten Boden säend, vermehre sie in dir ihre Erkenntniß.“ Einige von ihnen hielten auch die letzte Oelung der katholischen Kirche dem Aeußerlichen nach bei, während sie indeß die Wirkung derselben modificirten und ihren übrigen Ideen anzupassen suchten. Irenäus berichtet, daß sie den Kopf der Sterbenden mit Oel und Wasser, oder mit Balsam und Wasser begossen, und zwar zu dem Zwecke, damit dieselben nach dem Tode von den höhern Gewalten und Mächten (ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις) nicht ergriffen und angehalten würden, sondern damit, während der Körper hier auf Erden zurückbleibe, ihr innerer Mensch unsichtbar zu dem Verwandten sich hinaufschwingen möge 176). Wenn der abgeschiedene Geist zu den Mächten gelangt, soll er sagen: „Ich bin der Sohn des Vaters, des Vaters, der von Ewigkeit ist, ich, der Sohn, in dem Erzeuger gegründet. Ich bin gekommen sowohl das Verwandte als das Fremde zu schauen. Jedoch ist mir dieses (im Reiche des Demiurgos) nicht ganz fremd, sondern es gehört der Achamoth, der Mutter (die höherer Abkunft ist, gleichwie ich) an, welche sich dieses gebil-

---

175) Iren. l. I. c. XIII. §. 2.: ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ. . .

176) Ibid. c. XXI. §. 5.

det hat. Auch ich leite mein Geschlecht von dem Ewigen ab, und kehre zu dem Verwandten zurück, von dem ich ausgegangen." Nachdem die Mächte durch diese Worte in die Flucht geschlagen, schreitet er in die Umgebung des Demiurgos selbst vor mit den Worten: „Ich bin ein ehrbares Gefäß, mehr, denn das Weib, die euch erzeugt hat (die Achamoth). Wenn eure Mutter ihre Wurzel nicht kennt, so kenne ich doch mich selbst, und weiß, woher ich entsprungen, und ich rufe an die unvergängliche Sophia, die bei dem Vater ist, die Mutter eurer Mutter, welche letztere vaterlos und ohne männlichen Gatten, ein Mann=Weib vom Weibe geboren, euch gebildet, ihre Mutter nicht kennend und sich für die Einzige haltend; ich aber flehe ihre Mutter an." Durch diese Worte wird der Demiurgos in große Bestürzung versetzt, und er klagt seine Wurzel an und das Geschlecht seiner Mutter; der Geist aber, nachdem er sich von seiner Fessel, der Psyche, befreit hat, geht zum Verwandten hinüber.

Nach Irenäus bedienten sich die Marcosier einer Unzahl von apokryphischen Büchern, unter welchen sich eines befand, in welchem Jesus in seiner Kindheit das A b c lernend dargestellt wurde.

2. Der Valentinianer Colorbasus 176) modificirte die Aeonenlehre seines Lehrers, indem er die Ogdoade bloß als verschiedene Verhältnisse und Wirkungen des Einen Gottes betrachtete und nach ihrer verschiedenen Bedeutung mit verschiedenen Namen belegte. Daher er denn auch die Aeonen nicht successive hervortreten, sondern alle zugleich (ὁμοῦ καὶ εἰς ἅπαξ) dasein ließ. Als der Urvater den Entschluß faßte, zu zeugen, wurde dies Vater genannt, weil er in dem Erzeugen wahrhaft war, so hieß dies die Wahrheit (ἀλήθεια), als er sich selbst offenbaren wollte, erhielt dies den Namen Mensch (ἄνθρωπος), die Ideen des Hervorzubringenden, die er vorher concepirte, bildeten die Kirche (ἐκκλησία). Der Mensch sprach das Wort

176) Quellen: Iren. I. XII. §. 3. Epiphan. haer. XXXV. Augustin de haeres. c. 15. Theodoret. haeret. fab. l. I. c. 12.

(*τὸν λόγον*) aus, und dieses ist der eingeborne Sohn; dem Worte aber kam das Leben (*ζωή*) hinzu; und so war die erste Ogdoas constituirt 177).

3. Epiphanes, Sohn des Carpokrates, hat sich als Gnostiker einen Namen erworben, obgleich er nur 17 Jahre alt geworden ist 178). In der Lehre von den Aeonen wich er von Valentinus ab, sofern er eine noch höhere, einfachere, das Wesen des Bythos bezeichnende Tetras statuirte. Bei Iren. I. XI. 3. sagt er: „Allem Dasein geht vorher die Proarche (*προανεννόητος, ἄῤῥητος καὶ ἀνονόμαστος*), welche ich die Monotes (*μονότητα*) nenne. Mit dieser zugleich war eine Macht, die ich die Henotes (*ἑνοτης*) nenne. Diese beiden Mächte erzeugen, indem sie eine Einheit bilden, ohne eigentlich zu erzeugen, das erste Grundprincip alles Daseins, begreiflich zwar, aber ursprungslos und unsichtbar, welches man die Monas nennt; mit dieser war eine ihr gleichartige Macht (*δύναμις*) verbunden, die ich das Eine (*τὸ ἕν*) nenne. Von dieser Tetras, von der Monotes und Hennotes, von der Monas und Hen emanirten alle übrigen Aeonen."

Epiphanes schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit (*περὶ δικαιοσύνης*), aus welchem uns Clem. alex. Strom. III. p. 428. sqq. ein Fragment aufbewahrt hat. Sein Begriff von Gerechtigkeit war der einer vollkommenen Freiheit und Gleichheit aller lebenden Wesen in der Schöpfung. In Ansehung des Verhältnisses der Geschlechter zu einander leitete er aus jenem Begriffe die Gemeinschaft der Weiber her,

---

177) Iren. l. c. Epiph. l. c. §. 1. — Offenbar hatte auch Tertullian die Colorbastianer im Auge, wenn er adv. Valent. c. 36. von einigen Valentinianern sagt: cum, inquiunt, cogitavit proferre, hoc pater dictus est. Cum protulit, quia vere protulit, hic veritas appellata est. Cum semetipsum voluit probari, hoc homo pronunciatus est. Quos autem praecogitavit, cum protulit, tunc ecclesia nuncupata est. Sonuit homo sermonem, et hic est primogenitus filius et sermoni accessit vita, et Ogdoas prima conclusa est.

178) Clem. alex. Strom. l. III. p. 428.

so wie die Verwerflichkeit eines Gesetzes, welches auf die Beschränkung der Befriedigung des Geschlechtstriebes, der von Gott zur möglich größten Förderung des productiven Lebens in der Schöpfung gegeben sei, gerichtet sein sollte.

4. Secundus endlich unterschied in der ersten Ogdoas eine rechte und eine linke Tetras; jene nannte er auch das Licht, diese die Finsterniß, und streifte dadurch schon näher an den persischen Dualismus an. Dabei ließ er den Abfall nicht unter den 30 Aeonen, sondern unter Wesen einer niederern Ordnung geschehen.

§. 42.

6. Herakleon. — Ptolomäus.

I. Von den bisher vorgekommenen Anhängern des valentinianischen Systems, die sich lediglich mit phantastischen Speculationen scheinen beschäftigt zu haben, unterschied sich Ein Schüler durch einen mehr nüchternen Geist und ein ernstes wissenschaftliches Streben aufs Vortheilhafteste; sein Name war Herakleon. Er wendete seine Thätigkeit der Erklärung der heiligen Schrift zu; und wenn auch in dem Wenigen, was uns von seinen Commentaren aufbewahrt worden, eine gnostizirende Exegese nicht zu verkennen ist; so leuchtet doch aus vielen Stellen ein klarer Verstand und ein ernster, religiöser Sinn hervor. Auf seinen Commentar zum Evangelium des h. Johannes hat Origenes bei seiner Erklärung des letztern viele Rücksicht genommen, und mehrere Fragmente daraus aufbewahrt, die bei Grabe spicil. vol. II. p. 85 u. ff. gesammelt sind. Auch scheint er den Lucas commentirt zu haben, wenigstens referirt Clemens alex. strom. p. 502 die Erklärung einer Stelle desselben als von Herakleon herrührend.

Um einen Begriff von seiner Art zu exegisiren zu erhalten, und zugleich seine eigenthümlichen gnostischen Ideen näher kennen zu lernen, wollen wir seine Deutung des von Johannes c. IV. 47 — 53. erzählten Wunders hier vorlegen, und

die darin ausgesprochenen gnostischen Vorstellungen aus andern Fragmenten zu vervollständigen suchen. Das Königlein, dessen Sohn krank lag, war ihm der Demiurg, der eben wegen des beschränkten Umfangs seines Reiches und dessen Zeitlichkeit ein Königlein (βασιλικὸς) genannt wird. Der kranke Sohn aber war der Mensch, der sich an der äußersten Gränze des psychischen Gebietes, wo dasselbe mit dem Reiche der Hyle zusammenhängt, befand, und daher krank, d. h. in Unwissenheit und Sünde versunken war. Herakleon stellte die Psyche im Menschen zwischen die Hyle und das Pneuma in die Mitte, und ließ es ihr anheim gegeben sein, nach welcher Seite sie sich hinneigen wolle, ob zu diesem, dem Gebiete des höhern, göttlichen Lebens, oder zu jener, dem Reiche der Finsterniß und der Sünde. Diese Eintheilung des Menschen entsprach den drei Stufen des Daseins, den drei Weltordnungen, in welche die Valentinianer alles Dasein zerfallen ließen, in die höhere, geistige Ordnung, die Aeonenwelt, deren Repräsentant der Nus, in den Ort der Mitte (τῆς μεσότητος τόπον), das Reich des Psychischen, dessen Repräsentant der Demiurg, und in das Reich der Hyle, das Reich des Satans. Auf diesen Satan übertrug er alle Eigenschaften der, jeder höhern bildenden Einwirkung widerstrebenden, Materie; er nennt ihn daher den Einen Repräsentanten der ganzen Materie (μέρος ἓν ὅλης τῆς ὕλης), der keinen Willen (θέλημα), sondern nur eine blinde Begierde (ἐπιθυμία) habe.

Das Königlein hörte, daß Jesus aus Judäa d. h. dem himmlischen Judäa (ἐκ τῆς ἄνωθεν Ἰουδαίας) kam. „Er (der Sohn) war dem Tode nahe"; diese Aeußerung hielt Valentin für einen Beweis, daß die Seele (ψυχὴ) nicht unsterblich sei; ihrer Natur nach hielt er sie für sterblich, und nur, wenn sie sich dem Guten anheim gibt, ließ er sie in Verbindung mit dem Pneumatischen zu einem unvergänglichen Dasein gelangen; sie ist in diesem Falle das Verwesliche, was Unverweslichkeit, das Sterbliche, was Unsterblichkeit anzieht, indem ihr Tod verschlungen ist im Siege. Diejenigen Psychischen dagegen, welche sich einem hylischen Leben ergeben, sind Söhne des

Teufels, zwar nicht ihrer Natur nach (φύσει), wie die Hylischen, sondern durch ihre eigne freie Bestimmung (θέσει).

Die Worte: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht“, passen eben für solche Naturen, die sich nur durch die sinnliche Anschauung äußerer Vorgänge überzeugen, aber der Vernunft nicht glauben. „Komm herab, ehe denn mein Sohn stirbt“; diese Worte bezog Herakleon auf den Tod, als eine Wirkung des Gesetzes, sofern das Gesetz durch die Sünde den Tod erwirkt. Wenn also der Sohn durch die Sünde nicht vollends ertödtet werden soll, bedarf er der Hülfe des Erlösers. In der Erklärung der Worte: „dein Sohn lebt“ zeigt sich Herakleon besonders als ein denkender und fein fühlender Mann, indem er den Heiland aus Bescheidenheit (κατὰ ἀτυφίαν) nicht sagen läßt: „dein Sohn soll leben“; denn durch diese Aeußerung hätte jener es hervorgehoben, daß er diesem aus eigner Macht das Leben gegeben. „Der Mensch glaubte“ bedeutet, daß auch der Demiurg zum Glauben geneigt sei (εὔπιστος). Herakleon betrachtete, gleichwie Valentin, den Demiurg nicht als ein dem höchsten Gott widerstrebendes Wesen, sondern ließ ihn sowohl bei der Weltbildung, als auch in der Oekonomie des Judenthums die Ideen einer höhern Weltordnung, wenn auch unbewußt, realisiren, durch die Wunder aber des Erlösers zum Glauben an eine höhere Macht und zum Bewußtsein einer höhern Weltordnung gelangen, und gerngläubig für sich und die Seinigen das Heil ergreifen. Diesem zufolge war ihm, wie seinem Lehrer, ein strenger Dualismus zwischen Judenthum und Christenthum durchaus fremd; er nahm vielmehr ein allmähliges Fortschreiten in der Offenbarung des Göttlichen an, welches er unter dem Bilde eines Sichfortbildens des Schalls (ἦχος) zur Stimme (φωνή) und dieser zum Worte (λόγος) darstellte. Das Prophetenthum war nur Schall, Johannes war die Stimme (in der Wüste), und der Heiland das Wort 179).

---

179) Orig. bei Grabe l. c. p. 88.: *Δυσφημότερον δὲ ὁ Ἡρακλέων περὶ Ἰωάννου καὶ τῶν Προφητῶν διαλαμβάνων, φησὶν ὅτι ὁ*

Die Diener des Königleins, welche die frohe Nachricht von der erfolgten Wiederherstellung des kranken Sohnes bringen, sind dem Herakleon die Engel des Demiurgos. Diese haben seit der Erscheinung Christi die Bestimmung die Handlungen der Menschen zu beobachten, und dem Demiurgos davon Nachricht zu geben. In der Aeußerung: „um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber", wird durch die Stunden die Natur des Geheilten bezeichnet; — eine Deutung, welche klar wird, wenn man sich erinnert, daß die Valentinianer den Demiurgos wegen der sieben Himmel, denen er vorstand, auch die Hebdomade nannten; also die Zahl sieben deutet an, daß der Geheilte seiner Natur nach d. h. als Psychischer zum Reiche des Demiurgos gehört. Das Haus des Königleins, welches mit letzterm zum Glauben an den Heiland überging, bedeutet das Reich der Engel und der mit denselben enger verbundenen Menschen.

Herakleon behauptet jedoch nicht immer in seinen Deutungen diesen verständigen und gebildeten Sinn. Eine Deutung, in welcher er aus seinem gewöhnlichen Decorum gänzlich herausfällt, ist die der Erzählung von der Vertreibung der Wechsler, Käufer und Verkäufer aus dem Tempel von Seiten Jesu (Grabe p. 91.). Der Tempel selbst ist ihm die Region der Pneumatischen, der Vorhof aber, in welchem das Unwesen getrieben wurde, die der Psychischen. Die Geißel, welche der Heiland sich aus Stricken verfertigt hatte, ist ein Bild der Macht und der Wirksamkeit des heiligen Geistes, durch dessen Hauch das Böse ausgetrieben wird, das Holz aber, woran er jene befestigt sein läßt, ist das Symbol des Kreuzes, durch welches alle Bosheit vernichtet worden u. s. w.

2. Einer der bedeutendsten Schüler des Valentinus war endlich Ptolomäus, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts für die Verbreitung des Valentinianismus wirkte. Die Modificationen, welche er die valentinianische Aeonen-

---

λόγος μὲν ὁ Σωτήρ ἐστιν, φωνὴ δὲ ἡ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡ διὰ Ἰωάννου διανοουμένη, ἦχος δὲ πᾶσα προφητικὴ τάξις.

lehre erfahren ließ, hat uns Irenäus (l. I. c. XII. §. 1.) mitgetheilt; seine übrigen Grundsätze hat er selbst in einem Briefe an eine gewisse Flora, die er für seine Secte zu gewinnen suchte, niedergelegt (Epiphan. haer. XXXIII. 3. und Grabe spicil. vol. II. p. 69. et seqq.). Ptolomäus verräth in diesem Briefe einen klaren, systematischen Geist, und ein bewunderswerthes Geschick, die heilige Schrift seiner Gnosis anzubequemen, den Contrast der letztern mit der Lehre der Kirche in dem mildesten Lichte erscheinen zu lassen: er weiß der noch nicht Eingeweihten sein System von der annehmlichsten Seite zuzukehren, ihr die höhern Geheimnisse desselben in einer Weise vorzuenthalten, wodurch ihre Wißbegier aufs Höchste gereizt werden mußte.

Ptolomäus schrieb dem Bythos zwei Syzygien zu, nämlich die Thätigkeiten der Gottheit, die als die ersten, alles Dasein bedingenden, Dispositionen (*διάθεσεις*) in derselben nothwendig gedacht werden müssen: die *Ἐννοία* (den Gedanken) und das *Θέλημα* (den Willen). Gott mußte nothwendig zu allererst die Idee, den Gedanken von dem zu Erzeugenden fassen, und diesem mußte der Wille hinzukommen, damit das Concepirte realisirt werde. Der Gedanke, als der ursprünglich Wirkende, nimmt die Stelle des Männlichen, der Wille aber, als die hinzukommende Wirkung, die des Weiblichen ein. Beide Dispositionen oder Kräfte (*δυνάμεις*) erzeugen, sich gleichsam in ihrem Wirken einander durchdringend (*ὥστε συγκραθεισῶν εἰς ἀλλήλους*), den Monogenes und die Aletheia, die sichtbaren Abbilder der zwei unsichtbaren göttlichen Dispositionen (*τύπους καὶ εἰκόνας τῶν δύο διαθέσεων τοῦ πατρὸς, τῶν ἀοράτων ὁρατάς*), und zwar den Geist (*νοῦν, μονογενὴν*) als die Offenbarung der *Ἐννόία*, die Wahrheit, als die Offenbarung des *Θέλημα*.

Aus dieser Aeonentheorie, wie das Fragment bei Irenäus sie mittheilt, und wie Tertullian 180) sie wiederholt, ist nun die Wahrheit dessen nicht ersichtlich, was letzterer über

180) Adversus Valentinianos. c. 33.

dieselbe in Beziehung auf die Aeonenlehre des Valentinus berichtet, daß jene nämlich den Aeonen ein mehr hypostatisches, außer Gott selbstständiges Dasein ertheilt, während diese sie mehr als dem göttlichen Wesen inhärirende Kräfte betrachtet habe 181). Eine concretere Auffassung von Seiten des Ptolomäus tritt aus der Darstellung selbst nicht zu Tage; und es dürfte überdies schwer sein, die Aeonen Valentins in der Abstraction, in welcher sie Tertullian aufgefaßt haben will, mit dem ganzen System desselben in Einklang zu bringen.

In dem Eingange des Briefes an die genannte Flora legt er zwei sich widersprechende, damals herrschende Ansichten über den Ursprung des jüdischen Gesetzes vor: die eine läßt dasselbe vom höchsten Gott, die andere vom Teufel gegeben, und von letzterm auch die Welt erschaffen werden. Beide sind irrig; jene: weil das Gesetz unvollkommen ist, und Momente enthält, die der göttlichen Vollkommenheit fremd sein müssen, und als solches von dem vollkommnen Gott nicht herrühren kann, diese: weil es jedoch zu gut ist, als daß es von einem absolut bösen Princip herstammen solle; sagt ja doch der Heiland selber, daß ein Reich, in sich selbst getheilt, nicht bestehen könne; und anlangend die Weltschöpfung hat der Apostel ausdrücklich gelehrt: „Alles ist durch ihn gemacht und ohne ihn ist nichts gemacht", durch welche Worte derselbe einen gerechten und allem Bösen abgeneigten Gott als Urheber der Dinge statuirt. Jene Menschen müssen überdies nicht nur mit dem Auge des Leibes, sondern auch mit dem Auge der Seele blind sein, welche die Beweise der Fürsehung des Weltschöpfers (τοῦ δημιουργοῦ) in der Welt selbst nicht erkennen. Letztere leitete der Umstand irre, daß sie Gott als Urheber der Gerechtigkeit nicht erkannten, erstere verirrten sich, weil ihnen ebenfalls der höchste Gott, der erst durch Christus geoffenbaret

181) Ibid. c. 4.: Eam postmodum Ptolomaeus instravit, nominibus et numeris aeonum distinctis, in personales substantias; sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis, ut sensus et affectus et motus, incluserat.

worden, unbekannt geblieben, (und sie daher Dinge von ihm herrühren lassen, deren Urheber er unmöglich sein kann) 182). Uns ist Beides durch die Gnade Gottes bekannt geworden, und so wollen wir denn versuchen, in Ansehung des Gesetzes, unter Leitung der Worte des Erlösers selbst, die Wahrheit vorzulegen. Dies ist die Einleitung der Substanz nach; nun folgt die Exposition.

Das in den fünf Büchern Moisis enthaltene Gesetz rührt nur zum Theil von Gott (dem Demiurgos), her; einen andern Theil gab Moises nicht unter besonderm Einflusse Gottes, sondern nach seiner besten menschlichen Einsicht; einen dritten fügten spätere Aelteste hinzu 183). Diese Eintheilung sucht er sofort durch Aeußerungen der Schriften des N. T. zu begründen.

Der unmittelbar von Gott (dem Demiurgos) herrührende Theil des Gesetzes ist wieder dreierlei. Erstens enthält er Vorschriften, die rein sind von aller falschen Beimischung, das eigentliche Gesetz, welches der Heiland nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen kam. Zu diesem gehört der Dekalogus, der nur einer quantitativen Vervollkommnung durch den Erlöser bedurfte. Eine andere Gattung von Vorschriften ist nicht ganz lauter und frei von Ungerechtigkeit, und sie hat der Erlöser, als seiner Natur zuwider, von Grund aus aufgehoben. Dazu gehören die Vorschriften, die sich auf das

182) Dies scheint der Sinn der etwas dunkeln Stelle zu sein. Jene leiteten das Gesetz vom bösen Princip her, weil sie Gott als Urheber der Gerechtigkeit nicht erkannten, d. h. nicht erkannten, daß der Demiurg in der Gesetzgebung eine Idee des höchsten Gottes realisirte, wie z. B. die Marcioniten; diese aber ließen dasselbe vom höchsten Gott selbst gegeben sein, weil ihnen derselbe ebenfalls verborgen war, und sie daher, den Demiurg mit ihm verwechselnd, das Gesetz, das diesem zugehörte, jenem zuschrieben, wie z. B. die Juden.

183) Offenbar dieselbe Ansicht, die wir auch in den Pseudo-Clementinen fanden; es scheint dieselbe unter den judaisirenden Gnostikern ziemlich gangbar gewesen zu sein.

Vergeltungsrecht (Auge um Auge, Zahn um Zahn) beziehen. Denn eine solche Handlung ist nicht weniger ungerecht, als die, welche sie vergelten soll, und nur der Ordnung nach von derselben verschieden. Jedoch war dieses Gebot in einer andern Hinsicht gerecht und ist es auch noch, und namentlich wegen der Schwäche derer, denen es gegeben, obgleich nicht ohne Verletzung des lautern Gesetzes gegeben war; dabei war es immer dem Wesen und der Güte des Urvaters fremd, vielleicht selbst dem Wesen des Demiurgos nicht einmal angemessen, sondern durch die Macht der Nothwendigkeit erpreßt 184). Denn wer den Todtschlag verbietet (du sollst nicht tödten), den Thäter aber zu tödten erlaubt, und durch ein zweites Gesetz einen zweiten Mord gutheißt, der ließ sich unvermerkt von der Nothwendigkeit verleiten. Die dritte Klasse umfaßt die typischen und symbolischen Vorschriften, d. h. in die Sinne fallende, vorbildliche Zeichnungen eines Bessern, deren höhere, geistige Bedeutung der Heiland hervorhob. Zu diesen rechnete er den Opferkult, den Sabbat, das Fasten, das Pascha u. s. w., deren Namen der Herr bloß gelassen, deren Sinn er aber ins Geistige übertragen. Denn auch der Heiland hat geboten, Opfer darzubringen, aber nicht durch das Schlachten vernunftloser Thiere, oder durch Darbringung von Rauchwerk, sondern durch Lobpreisungen, Dankgebete, durch Freigebigkeit und Wohlthun gegen die Armen. Er gebietet auch die Beschneidung, aber nicht die körperliche, sondern die des Herzens, und die Sabbatsfeier soll nach ihm in einem Ruhen vom Thun des Bösen bestehen. Auch das Fasten will er, aber nicht das körperliche, sondern die Enthaltung des Geistes von allem bösen Wesen. Auch wird das äußerliche Fasten von den Unsern beobachtet, indem es allerdings der Seele einigen Nutzen bringt, wenn es mit Vernunft geschieht — nicht

---

184) ἴσως δὲ τοῦτο κατάλληλον, ἐπάναγκες δὲ μᾶλλον. Der Zusammenhang fordert die von Neander vorgenommene Verbesserung des Textes durchaus, nämlich: ἴσως οὐδε τούτῳ (sc. δημιουργῷ).

aus Nachahmung Anderer, oder aus Gewohnheit, nicht an einem bestimmten Tage, weil es dieser oder jener Tag ist; — zugleich aber auch, sofern es zur Erinnerung an das wahre Fasten dient, damit diejenigen, welche dieses noch nicht beobachten können, durch jenes angemahnt werden, sich dessen zu befleißigen. Ebenso hat von dem Pascha und Azima Paulus gezeigt, daß durch sie ein Geistiges vorgebildet wurde.

Wer aber der Gott sei, der das Gesetz gegeben, dies — glaubt Ptolomäus — sei schon in dem Gesagten enthalten. Denn wenn — was er glaubt nachgewiesen zu haben — der vollkommne Gott selbst der Urheber des Gesetzes nicht sein kann, der Satan ebenfalls nicht, was zu sagen schon unrecht wäre; so muß nothwendig ein anderer es sein. Dieser war der Schöpfer der Welt und alles dessen, was darin ist, dessen Wesen verschieden ist von allen Dingen der niedern Schöpfung, der daher in die Mitte gehört zwischen die höhere und niedere Weltordnung. Gott ist allein gut, der Demiurg ist weder vollkommen gut, noch böse und ungerecht, sondern er verdient, sofern er Schiedsrichter im Gebiete der Gerechtigkeit ist, in einem eigenthümlichen Sinne der Gerechte genannt zu werden (*μήτε ἀγαθὸς ὢν, μήτε μὲν κακὸς μήτε ἄδικος, ἰδίως τε λεχθείη ἂν δίκαιος, τῆς κατ' αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν βραβευτής*). Geringer, denn der vollkommne Gott, ist aber der Demiurg als ein nicht ursprungloses, sondern gezeugtes Wesen; dabei jedoch, als das Bild des Höheren, vortrefflicher, denn der Satan. Die Natur des Satans ist Vergänglichkeit und Finsterniß, er ist materialen Wesens und in sich zerrissen (*ὑλικὸς γὰρ οὗτος καὶ πολυχεδής*), während das Wesen des ungezeugten Gottes unvergänglich, ein in sich selbst begründetes, einfaches und einförmiges Licht ist (*τοῦ δὲ πατρὸς τῶν ὅλων τοῦ ἀγενήτου ἡ οὐσία ἐστιν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτόον, ἁπλοῦν τε καὶ μονοειδές*).

Am Schlusse des Briefes hebt Ptolomäus die Schwierigkeit hervor, welche die Beantwortung der Frage habe: wie aus dem Einen, ungezeugten und unvergänglichen, absolut guten Princip die beiden, seinem Wesen so fremdartigen, Natu-

ren, der Satan und der Demiurg (ἡ δὲ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς μεσότητος), entstehen konnten; und verspricht der Flora, daß ihr die Lösung dieses Problems mit Gottes Beistand später durch Hülfe einer von den Aposteln her überlieferten Lehre werden solle 185). Die Herleitung alles Daseins aus dem Einen höchsten Princip schloß die Annahme einer ewig präexistirenden Materie nothwendig aus, und es ist daher wohl keinem Zweifel unterworfen, daß Ptolomäus auch in Ansehung des Ursprungs der niedern Schöpfung mit dem valentinianischen Systeme übereinstimmte.

§. 43.

7. Theodotus. — Theotimus. — Alexander.

1. Den Schriften des Clemens alex. findet sich eine Schrift angehängt, betitelt: Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Ὀυαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί. Der gewöhnlichen Meinung, die Auszüge seien ein Werk des Clemens, und Theodotus sei ein Valentinianer gewesen, gegenüber, hat Hug aus der Schrift selbst Momente hervorgehoben, die unzweideutig einen Schüler des Theodotus als den Excerptor, und Theodotus als einen Bekämpfer der valentinianischen Ansichten bezeichnen 186). Jedenfalls erscheint aber Theodotus nach den Auszügen als ein häretischer Gnostiker. Höchst

---

185) Die Lösung dieses Problems war das Hauptziel der gnostischen Bestrebungen: eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur, unde malum et quare? et unde homo et quomodo? (Tertull. de praescript. haeret. c. 7.). Ohne Zweifel hat er die Frage in Uebereinstimmung mit der Theorie seines Lehrers beantwortet, und wir haben daher nichts dabei verloren, daß er, wie der Flora, so auch uns, die Exposition hier vorenthalten hat. Die vorgebliche Tradition war ohne Zweifel ebenfalls die seines Lehrers, der sie von einem gewissen Theodades, einem vorgeblichen Schüler Pauli, überkommen haben wollte.

186) Einleitung, Th. I. S. 52. u. ff. 2te Ausgabe.

wahrscheinlich ist dieser Theodotus mit dem Theodotus, Stifter der sogenannten Melchisedekianer, derselbe 187). Den Namen hatte diese Secte von ihrer eigenthümlichen Christologie her. Nach den Worten im 109. Psalm 4. v.: „Du bist ein Priester nach der Ordnung Melchisedechs", hielten sie Melchisedech für eine gewisse große Kraft (μεγάλην τινὰ δύναμιν), für den obern, in unnennbaren Höhen wohnenden Christus, dem der irdische Christus an Würde weit nachstehe, und der das Erlösungswerk für die himmlischen Mächte verrichtet habe, welches der irdische Christus für die Menschen, und zwar nach der Ordnung seines himmlischen Vorbildes, vollziehe. Eine gewisse Analogie dieser Vorstellung mit der Ansicht der Valentinianer von dem Verhältnisse des himmlischen Christus zu Jesus ist nicht zu verkennen.

2. Einen Theotimus kennt unter den Alten nur Tertullian (adv. Valent. c. 4.); er sagt von ihm: multum circa imagines legis Theotimus operatus est; und da die Beschäftigung mit der Typik des A. T. bei dem eben erwähnten Theodotus zutrifft, so ist die Vermuthung Neanders nicht ungegründet, daß der Theotimus des Tertullian kein anderer, als der Theodotus sei.

3. Alexander lernen wir ebenfalls nur bei Tertullian (de carn. Christ. c. 16.) als einen Anhänger valentiniascher Ideen kennen. Ob er derselbe Alexander sei, dessen Commentar des Briefes an die Galater Hieronymus (prooem. in epist. ad Galat.) erwähnt, ist zweifelhaft. Was diesen Mann auszeichnete, war eine gewisse dialektische Gewandtheit in der Zurückweisung der Einwendungen, welche seinen Ideen entgegengestellt wurden. Wenn man gegen die Lehre von dem psychischen Körper Christi einwendete: Christus habe eine sinnliche Natur annehmen müssen, um die Gewalt der Sünde über dieselbe zu besiegen, behauptete Alexander, daß er, wenn dieser Grundsatz gelten solle, auch nothwendig eine sündhafte Natur habe annehmen müssen.

---

187) Anhang zu Tertull. praescript. c. 53. — Epiphan. haer. LV.

§. 44.

8. Basilides.

Dieser Gnostiker lebte und wirkte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, und zwar zu Alexandrien 188). Ob dieser Aufenthaltsort auch seine Vaterstadt gewesen, muß wenigstens für zweifelhaft erachtet werden; seine genaue Bekanntschaft mit dem Parsismus gewährt der Nachricht des Epiphanius, er sei aus Syrien nach Alexandrien hingekommen, große Wahrscheinlichkeit 189). Aus den wenigen Fragmenten eines von ihm verfaßten Commentars zu einem Evangelium 190) (ob zu einem unserer Evangelien, oder zu einem von ihm erdichteten, ist ungewiß) spricht sich ein nicht gewöhnlicher Geist und der ernste Charakter aus, den man in seiner Sittenlehre wiederfindet 191). Er hatte einen Sohn, Namens Isidor, der sich die Erhaltung, weitere Ausbildung und Verbreitung der Lehre seines Vaters aufs Eifrigste angelegen sein ließ 192). Clemens von Alexandrien hatte die Schriften sowohl des Basilides, als seines Sohnes gelesen, und er ist sonach für die zuverlässigste Quelle des ursprünglichen basilidianischen Lehrbegriffs anzusehen; nur ist zu bedauern, daß seine Relationen höchst dürftig sind, und wir die ausführlichern des Irenäus in Ansehung der wichtigsten Puncte des basilidianischen Lehrbegriffs nicht benutzen können, weil sie eben im Wesentlichen von denen des Clemens abweichen, und dadurch zu erkennen geben, daß sie nicht so sehr die Ansichten des Häresiarchen, als die seiner spätern Anhänger liefern.

Gleich Valentin statuirte Basilides ein ungezeugtes, namenloses, unbegreifliches Wesen, und ließ sich dasselbe in sie-

---

188) Iren. contr. haer. I. XXIV. 1. Eus. hist. eccl. l. IV. c. 7.

189) Epiph. haer. XXIV. 1.

190) Agrippa Castor ap. Eus. hist. eccl l. IV. c. 7.

191) In Archelai et Manetis disputatione p. 101. sqq. — Clem. alex. Strom. l. IV. p. 506. — Orig. in Epist. ad Romanos c. 5. — Alle drei Fragmente bei Grabe spicil. vol. II. p. 39. sqq.

192) Epiph. l. c.

ben Kräfte (δυναμεις) entfalten. Nach Irenäus 193) und Epiphanius 194) ließ er aus dem Urwesen zuerst den Nus, dann den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus dieser die Sophia und Dynamis, aus diesen beiden die ἀρχὰς, ἐξουσίας und ἀγγέλους emaniren. Die drei letzten Klassen von Potenzen sind von den Schülern des Basilides eingeschoben, er selbst setzte nach Clemens an deren Stelle die δικαιοσύνη (die Ge- Gerechtigkeit) und die εἰρήνη (den Frieden), und statuirte so die erste Achte 195). Diese sieben Potenzen bildeten das erste Geisterreich (οὐρανός), dem sofort wieder ein anderer, ebenfalls aus sieben Potenzen bestehender, Himmel entströmt, der das Gegenbild (ἀντιτυπος) und der Abdruck des ersten ist; aus diesem emanirt ein dritter nach demselben Gesetze, und so gehen die Emanationen fort, jede emanirte Geisterregion ein Abbild der nächst höhern, bis 365 waren, welche Gesammtzahl der Entwicklungsstufen des Urwesens die Basilidianer mit dem mystischen Namen Abraxas (ἀβράξας) bezeichneten 196).

---

193) Contr. haer. I. XXIV. 3.

194) Haer. XXIV. 1.

195) Strom. IV. p. 539.: Βασιλείδης ὑποστατὰς δικαιοσύνην δὲ καὶ θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην, ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.

196) Iren. l. c. §. 7. Die Erklärung dieses Namens, die Irenäus gibt, ist wohl die natürlichste: die Buchstaben, aus denen er besteht, bedeuten die Zahl 365. Andere Ableitungen des Wortes, welche von neueren Gelehrten versucht worden sind, erscheinen als leere Spielereien. Souverain (in seinem Platonismus der Kirchenväter) hält es für wahrscheinlich, daß das Wort hebräischen Ursprungs sei, und von Ab, Ben, Ruach, Vater, Sohn und Geist herkomme. Der etymologischen Scharfsinnigkeit eines Menage, meint er, würde es nicht schwer fallen, zu zeigen, daß es wirklich davon herkomme, etwa auf folgende Art: Ab Ben Ruach, Abenrach, Aberach, Abrach, und mit einer griechischen Endung Abrachas, Abraxas (!). Man hat in Egypten Steine gefunden, auf welchen die Wörter:

Was Basilides über das der Lichtwelt entgegenstehende Princip und über die Vermischung beider, wodurch die Weltbildung sofort nothwendig geworden, gelehrt habe, darüber fehlen bestimmte Nachrichten. Die Ansichten, die von Neuern über diesen Punct aufgestellt worden, sind nichts, als Vermuthungen. Man hat ihm die Behauptung eines strengen persischen Dualismus zugeschrieben, nach welcher dem Lichtreiche ein ursprüngliches, selbstständiges Reich des Bösen und der Finsterniß gegenüber steht, und die Vermischung beider durch einen Anfall des Reiches der Finsterniß auf das Lichtreich bewirkt wird, und sich dabei auf ein Fragment aus dem 13ten Commentare des Basilides, welches sich in der disputatio Archelai et Manetis p. 101 befindet, berufen 197). Hier referirt er die Meinung der Barbaren über den Ursprung des Guten und Bösen, ohne daß in dem Fragmente auch nur angedeutet würde, daß Basilides diese Meinung zu der seinigen mache; vielmehr geht aus der Art, wie die Stelle angelegt ist, hervor, daß im Commentare selbst die Relation noch anderer Meinungen darauf folgte: desine, heißt es, ab inani et curiosa varietate, requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt.... Die Meinungen anderer enthält das Fragment nicht 198).

Abraxas, Jao, Sabaoth u. a. eingegraben sind (vgl. G. J. Bellermann Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxus=Bilde. Berlin 1817.); und es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieselben von den Gnostikern herrühren. Vielleicht wurde von denselben bei der Ausübung von Zauberkünsten, deren Irenäus die Basilidianer beschuldigt, Gebrauch gemacht.

197) Grabe spicil. vol. II. p. 39.

198) Ferner glaubt Neander die Vermuthung, Basilides habe sich zu einem persischen Dualismus bekannt, in einer Stelle des Clemens (Stromat. IV. p. 507) bewährt zu finden. Clemens beschuldigt hier den Basilides, daß er den Teufel vergöttere: πῶς δὲ

Eine andere Ansicht von der Vermischung des Lichtreichs mit der todten Materie ist die, welche die Reihe der Geisteremanationen nach Maßgabe der Entfernung der einzelnen, die Glieder in der Reihe bildenden, Geisterreiche vom Quellpuncte, nicht nur an Vollkommenheit abnehmen, sondern sich der todten Materie auch örtlich immer mehr nähern, und sich so endlich nothwendig in die Materie ausströmen läßt. Welche von beiden Ansichten die des Basilides gewesen, läßt sich, wie gesagt, nicht entscheiden; es muß genügen zu wissen, daß Basilides eine Vermischung des Lichts mit der Finsterniß angenommen, wodurch die Weltbildung nothwendig geworden; denn er betrachtete den Weltlauf als einen großen Entwicklungs- und Läuterungsproceß, wodurch das Lichte vom Finstern, das Lebendige vom Todten gesondert, und zu seiner ursprünglichen Heimath zurückgeführt werden solle.

Dem an der Spitze des untersten Geisterreichs stehenden Engel, den Basilides den ἄρχων nannte, war die Weltbildung anvertraut. Ganz wie Valentin läßt er den Weltbildner unbewußt die Ideen des höchsten Gottes realisiren, und so die Welt selbst das Abbild einer höhern geistigen Ordnung sein; so legt Clemens Strom. IV. p. 509. dem Basilides die Behauptung bei, daß die Fürsehung in die Substanzen der Dinge bei ihrer Entstehung gleichsam überflößt worden sei, und vom Archon nur wirksam gemacht werde: ἡ πρόνοια δὲ, εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ

οὐκ ἄθεος, δειάζων μὲν τὸν διάβολον·, und diese Beschuldigung — meint Neander — sei durch die Vorstellung des Basilides von einem selbstständigen bösen Wesen, von dem διάβολος = Ahriman veranlaßt. Allein Clemens bekämpft hier die Behauptung des Basilides: die Verfolgungen und der Matyrtod seien eine Strafe für früher begangene Vergehungen, und als solche von der Fürsehung über die Christen verhängt. Clemens dagegen hielt die Verfolgungen, als Versuchungen zum Bösen, für teuflische Veranstaltungen: πειράζων γὰρ ἡμᾶς ὁ διάβολος, heißt es weiter unten. Die Vergötterung des Teufels, deren Clem. den Bas. beschuldigte, bestand also darin, daß dieser Gott teuflische Veranstaltungen zuschrieb.

ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.

Sehen wir auf die Principien, die nach dem bisher Vorgekommenen in der Welt gegeben sind, so haben wir derselben zwei: die Lichtkeime aus der höhern Welt, und die todte Hyle, in welche jene eingeströmt sind. Im Menschen aber ließ Basilides noch ein drittes Princip wirksam sein, unter welchem er gewisse, dem Guten widerstrebende und der vernünftigen Seele (τῇ λογικῇ ψυχῇ) sich anhängende, Geister sich dachte. Bei Clemens Strom. II. p. 408. heißt es: „Die Anhänger des Basilides pflegen böse Begierden gewisse Anhängsel (προσαρτήματα) zu nennen. Diese seien, behaupten sie, wirkliche Geister (πνεύματα κατ' οὐσίαν), welche durch eine gewisse ursprüngliche Verwirrung und Vermischung (κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικὴν) sich der vernünftigen Seele anhängen, mit welchen sich dann wieder andere falsche, fremdartige, geisterhafte Vorspiegelungen verbinden, Bilder von Wölfen, Affen, Löwen, Böcken, deren Eigenschaften sie der Seele in Bildern vorgaukeln, und derselben, der Natur der Thiere entsprechende, Begierden mittheilen; denn wovon man die Eigenschaften habe, dessen Thaten ahme man auch nach; und nicht nur eignen sie sich die Triebe und Gestalten der vernunftlosen Thiere an, sondern auch die Bewegungen und die Schönheit der Pflanzen machen sie nach, weil sie auch die Eigenschaften der Pflanzen an sich tragen, ja selbst die Härte des Steines werde ihnen zur Eigenschaft." Wenn Basilides unter diesen bösen Geistern wirklich persönliche Wesen verstanden hat, und nicht vielmehr bloß die, durch die Vermischung des Lichts mit der todten Materie in der letztern angeregte, dem Guten widerstrebende Naturkraft 199); so wird man in dem basilidianischen

199) Clemens stellt Strom. I. II. p. 409. diese προσαρτήματα der pythagoräischen zweiten Seele gleich; er sagt nämlich von Isidor, dem Sohne des Basilides: δύο γὰρ δὲ ψυχὰς καὶ οὗτος ὑποτίθεται ἐν ἡμῖν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι.

System den Ursprung jener Geister eben so wenig erklären können, als man im Valentinianismus den Ursprung der sich in die Seele einnistenden, dieselbe zum Bösen verleitenden Dämonen erklären kann. Allein jeden Falls kann man sich nicht für berechtigt halten, in dieser Vorstellung eine Bewährung dafür zu finden, daß Basilides sich zu der Lehre von einem ahrimanischen Reich des Bösen bekannt habe, eben weil auch Valentin solche Wesen in sein System mit aufgenommen, während ihm anerkannter Maßen ein persischer Dualismus gänzlich fremd war.

Von den προσαρτήματα, diesen dämonischen Naturen, ließ Basilides allen widersittlichen Einfluß auf die geistige Natur des Menschen ausgehen; dieser versuchende Einfluß war durch die ursprüngliche Vermischung (σύγχυσιν ἀρχικὴν), unabhängig von der menschlichen Freiheit, gegeben; die Ueberwindung desselben, oder das Unterliegen unter demselben ließ er dagegen dem freien Willen anheimgegeben sein. Isidor begegnet in einer über diesen Gegenstand, über die angewachsene Seele (περὶ προσφυοῦς ψυχῆς) verfaßten, Schrift einer Folgerung, die aus dieser Lehre gegen die Zurechnungsfähigkeit der bösen menschlichen Handlungen wohl gezogen werden könnte, indem er demjenigen, der etwa sagen sollte: „ich bin gezwungen, fortgerissen worden, ich habe dies gegen meinen Willen gethan" zu bedenken gibt, daß er gegen die Gewalt der προσαρτήματα nicht angekämpft, und durch diesen Mangel an entgegenwirkender Selbstthätigkeit das vernünftige Princip die Oberhand nicht habe gewinnen lassen (Strom. II. p. 409.).

Die kosmologischen Principien des Basilides führten eine consequent fortschreitende Speculation nothwendig zu der Idee von der Seelenwanderung; und wie sich letztere bei Basilides gestaltete, muß eben aus jenen Principien erschlossen werden, da bestimmte Nachrichten hierüber fehlen. Durch die ursprüngliche Vermischung der Lichtwelt mit der todten Materie waren in allen Theilen der irdischen Welt einzelne Licht- und Lebenskeime zerstreut, die sich durch die einzelnen Reiche der Natur,

durch das Mineral-, Pflanzen- und Thierreich bis zum Menschen hinauf, d. h. aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit zum klaren Bewußtsein entwickeln sollen. War der Entwicklungsproceß auf der untersten Stufe des Daseins rein physisch, so erhielt er im Menschen einen ethischen Charakter, indem in ihm der Kampf gegen das hemmende, widerstrebende Element der Materie mit Freiheit geführt, und durch den Glauben an eine Vergeltung motivirt wurde. So ließ Basilides die Worte Pauli (Röm. VII. 9.) sich auf die Zeit beziehen, als dessen Seele noch im Thierreiche sich befand. Haec Basilides, sagt Origenes (Comment. in epist. ad Rom. l. V. i. h. l.), non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem apostolicam traxit, et in *μετενσωματώσεως* dogma, id est, quod animae in alia atque alia corpora transfundantur ex hoc Apostoli dicto conatur adstruere: Dixit enim, inquit, Apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis. War aber die Lichtnatur einmal in ihrem Entwickelungsgange bis zur Menschenseele fortgediehen, so konnte sie in ihren Wanderungen aus der Menschenwelt nicht mehr hinaussinken, sondern sie verharrte in derselben, bis sie sich von allem Schlechten, welches sich ihr, gleichwie der Rost dem Eisen, ansetzt, befreit, und so fähig geworden, in die höhern Geisterregionen zurückzukehren. Das Unterlassen eines gehörigen Ankämpfens gegen das Böse mußte diese Wanderungen innerhalb der Menschenwelt nothwendig verlängern, und diese Verlängerung wurde als die Vergeltung des Unterliegens unter der Gewalt der Prosartemata angesehen; so wurde die Stelle von der Vergeltung bis ins dritte und vierte Geschlecht (Exod. XX. 5.) auf die erwähnte Art der Bestrafung bezogen; *τὸ, θεὸς ἀποδιδοὺς ἐπι τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι, φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνσωματώσεις*, (Auszüge aus dem Theodotus bei Clem. alex. p. 794.).

Allein es war eine dem Basilides eigenthümliche Ansicht,

daß alle Leiden, die den Menschen hienieden treffen, Strafen für aufgeladene Verschuldungen seien; und es könnte den Anschein gewinnen, als ob diese Ansicht die Annahme eines frühern Sündenfalles der Seelen, noch außer der ursprünglichen Vermischung, nothwendig mache, sofern nämlich das Gebanntsein der Lichtnaturen in die Banden der Materie, als ein wirkliches Leiden, ein Vergehen nothwendig voraussetze. Allein der bewußtlose Zustand der Seelen während ihrer Wanderungen in untern Reichen der Natur kann nicht als ein eigentliches Leiden betrachtet werden; freilich würde das Herabsinken in einen solchen Zustand eine Strafe sein, wenn die Seelen vor ihrer Vermischung mit der todten Hyle als geistige, individuelle, mit Bewußtsein begabte Wesen bereits existirt hätten; aber die Quellen enthalten nichts, was dazu berechtigen könnte, außer der *σύγχυσις ἀρχική* noch eine andere, in Folge einer freien That Statt gehabte, Vermischung anzunehmen. Ueberdies sind nach der Ansicht des Basilides die Leiden zwar Strafen, aber zugleich auch Büßungen, die den Zweck haben, die Seele von den sündhaften Neigungen zu reinigen, und zu einem höhern Grade der Vollkommenheit hinaufzuläutern; wie wäre aber eine solche läuternde Buße in einem Zustande der Bewußtlosigkeit auch nur möglich? Das Sichhinaufbilden des Lichtkeims zur Menschenseele ist ein rein physischer Entwickelungsproceß, und also eigentlich eine Seelenwanderung nicht zu nennen; ein moralischer wird er erst da, wo er der Leitung des Bewußtseins und der Freiheit unterworfen ist, d. h. im Menschen. Allerdings läßt Clemens an mehreren Stellen den Basilides behaupten, die Menschen büßten hier durch Leiden die Schuld ab, die sie sich in einem andern Leben (*ἐν ἑτέρῳ βίῳ*, p. 506.), vor der Einwanderung in diesen Körper (*πρὸ τῆσδε τῆς ἐνσωματώσεως*) zugezogen haben; aber es können sich diese Aeußerungen sehr wohl auf das Leben der Seele innerhalb der Menschenwelt, auf ihr Leben in einem frühern menschlichen Körper beziehen.

Die Sündhaftigkeit (*τὸ ἁμαρτητικὸν*) war eine Folge der ursprünglichen Vermischung der Lichtwelt mit der

Materie, indem die Seele dadurch dem, vermittelst der Prosartemata sie zum Bösen versuchenden, Einflusse der Hyle unterworfen war. Diese Sündhaftigkeit war ohne Verschuldung; und wo also ein bloß sündhaftes aber nicht in wirkliche Sünden verfallenes Wesen, z. B. ein Kind, von Leiden getroffen wurde, da konnten die Leiden nicht eigentliche Strafen sein, sondern nur der wirklichen Sünde vorbeugende Mittel. So hat auch Basilides sich dieselben ohne Zweifel gedacht, denn wenn er auch den Satz: die Leiden seien nur Strafen für begangene Vergehungen, als allgemeinen Grundsatz aufzustellen scheint, so kann doch über die Ausdehnung desselben nur der Zusammenhang entscheiden, in welchem er mit andern Lehren des Systems steht; die Leiden waren nach Basilides Ausflüsse aus der göttlichen Fürsehung, und als solche konnten sie nur Förderungsmittel der wahren menschlichen Wohlfahrt d. h. entweder heilsame Büßungen für bereits begangene Vergehungen, oder Bewahrungsmittel vor bevorstehenden sein. Außer der Sündhaftigkeit und der thatsächlichen Sünde kannte Basilides noch eine verschuldete sündige Verfassung im Menschen, die nur darum in der bösen That sich nicht manifestire, weil keine Gelegenheit von außen dazu gegeben werde (Clem. Strom. IV. p. 506.); und es zeigt sich hier, wie tief und wahr er das Wesen der Sünde aufgefaßt hatte. Hinter diese Ansicht von der Sünde zog sich Basilides zurück, wenn man, von seinem Grundsatze aus, aus den Leiden des Herrn den Schluß zog, daß dieser ein Sünder gewesen. „Wenn du aber" sagt er bei Clem. Str. a. a. O., „mit Vorbeigehung alles Gesagten mich dadurch in Verlegenheit zu setzen suchst, daß du von gewissen Personen sagst: dieser hat also gesündigt, denn er hat gelitten; so werde ich mit deiner Erlaubniß sagen: er hat zwar nicht gesündigt; aber er war dem leidenden Kinde gleich. Wenn du aber noch stärker in mich dringst, so werde ich sagen, daß jeder, den man Mensch nennt, Mensch sei, und nur Gott gerecht; denn keiner ist, wie ein gewisser gesagt hat, von Flecken rein".

Die christliche Erlösung griff nach dem Systeme des Basili-

des in den großen Läuterungs- und Entwicklungsproceß ein, dem die Lichtnaturen hienieden unterworfen sind; ihre Wirksamkeit war eine gewisse Sonderung, Läuterung und Vollendung. Eine Stelle bei Clemens, welche sich auf diese Wirksamkeit bezieht, wollen wir hier näher betrachten: „Als der Archon das Wort des erlösenden Geistes hörte, gerieth er in Bestürzung über das, was er hörte und sah, indem er ohne darauf gehofft zu haben, die frohe Verkündigung vernahm, und jene Bestürzung wurde Furcht genannt, die der Anfang der Weisheit war, einer die Geschlechter sondernden, sichtenden, vollendenden und wiederherstellenden Weisheit; denn er (der Archon) sondert nicht nur die Welt, sondern auch die Auserwählten, und läßt diese frei" 200). Aus dieser Stelle geht hervor, daß der Archon, gleichwie er bei der Weltbildung, wenn auch unbewußt, die Ideen einer höhern Weltordnung vollzogen hatte, auch jetzt sich den göttlichen Veranstaltungen unterwirft. Die Bestürzung, in welche er bei der Verkündigung gerieth, beweist nur, daß ihm eine höhere Ordnung der Dinge bisher unbekannt war. Die ἐκλογή wurde ihm erst jetzt offenbar, und er gab die zu derselben Gehörigen aus seinem Gebiete d. h. aus der Welt (dem κόσμος) frei. Unter der Weisheit (σοφία) in der Stelle, deren Wirksamkeit der bestürzte Archon wich, scheint die in der Ogdoas sich befindende δύναμις dieses Namens verstanden zu sein, die demzufolge für das Princip der Erlösung gehalten werden mußte. Ihre erlösende Thätigkeit bestand in der Ausscheidung der ἐκλογή, der Auserwählten, von dem κόσμος, den Kindern der Welt, und in der Zurückführung (ἀποκατάστασις) jener in

200) Strom. II. p. 375. τὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος, ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ τῷ θεάματι, παρ' ἐλπίδας εὐηγγελισμένον καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ, φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς, οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας, ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει.

das Reich der Geister, wobei ihr der Archon in sofern behülflich war, als er, zum Bewußtsein seines eignen Beschränktseins gelangt, die Auserwählten durch seine beschränkenden Veranstaltungen weiter nicht mehr fesselte. Die Mittel aber, wodurch die Sophia in der erwähnten Weise wirksam war, sind uns nicht näher bekannt; dem ganzen System ist die Annahme nicht unangemessen, daß die erlösende Thätigkeit vorzugsweise darin bestand, daß die Seelen zum klaren Bewußtsein ihres höhern Ursprungs gebracht, daß sie dadurch der Welt immer mehr entfremdet wurden, und durch die Macht der Sehnsucht ihr Streben nach ihrem ursprünglichen Vaterlande hinauf gefördert wurde.

Was die Person des Erlösers betrifft; so konnte Basilides den rein menschlichen Jesus, den er nach einer oben angeführten Stelle nicht einmal von aller Sündlichkeit frei sprach, das Werk der Erlösung nicht ausführen lassen. Er mußte also ein höheres Princip sich mit ihm verbinden lassen, und dieses war der bereits oben erwähnte erlösende Geist (πνεῦμα διακονουμένον), dessen Wort dem Archon eine Furcht einflößte, welche der Anfang der Weisheit wurde. Ueber den Zeitpunct, wann diese Verbindung Statt hatte, kann man nicht weiter zweifelhaft sein, wenn man erwägt, daß die Worte und Erscheinungen, die den Archon in Bestürzung versetzten, wohl mit keiner andern Thatsache in der Erlösungsgeschichte zusammenfallen können, als mit der Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe Jesu am Jordan, und den sie begleitenden Umständen, womit denn die von Clemens (I. p. 340.) berichtete Thatsache zusammenstimmt, daß sie den Tag der Taufe Jesu (τὰ ἐπιφάνια) den 15. Tybi feierten, und die demselben vorangehende Nacht mit Lesen zubrachten. Weil aber der himmlische Geist schon seiner Natur nach, insbesondere aber auch nach der, dem Basilides eigenthümlichen, Ansicht von den Leiden, als mit der Sünde nothwendig zusammenhängenden Momenten, für durchaus leidensunfähig gehalten werden mußte, so mußte er nothwendig von Jesum vor dem Beginn seines Leidens scheiden; und so haben wir denn hier vollkommen die

Cerinthische Ansicht von der Person des Erlösers, von welcher wir wenigstens eine Analogie auch in dem valentinianischen Systeme gefunden haben. Aber welche Kraft (δύναμις) des Geisterreichs war dieser erlösende Geist, dieser διάκονος, wie Basilides ihn nannte? Bei Clemens finden sich hierüber keine bestimmte Nachrichten; Irenäus nennt (I. XXIV. 4.) den Nus, allein seine Nachrichten sind, wie bereits oben bemerkt, für den ursprünglichen basilidianischen Lehrbegriff höchst unzuverlässig, und man kann hier um so weniger geneigt sein, denselben Glauben beizumessen, als nach Clemens Basilides die Sophia für das Princip der Erlösung zu halten scheint, und es daher zu vermuthen ist, daß auch sie der himmlische Geist war, der sich mit Jesum verband.

Mit der Wirksamkeit der Erlösung stimmte der Begriff, den Basilides vom Glauben aufstellte, genau zusammen. Den Zweck der Erlösung ließ er darin bestehen, daß der Mensch zum Bewußtsein und zur Anerkennung einer höheren Weltordnung, und seiner Abstammung aus derselben, geführt werde; und den Glauben setzte er in dasjenige Moment, durch welches die Erreichung jenes Zweckes bedingt war, nämlich in das Innewerden der Wahrheit dessen, was von der übersinnlichen Welt geoffenbaret war. Dieses Innewerden war ihm aber ein unmittelbares, von keiner Beweisführung abhängiges, (ψυχῆς συγκατάθεσιν πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι, Strom. II. 371. — und p. 263.: τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν (sc. πίστιν) καταλήψει νοητικῇ). Der Glaube herrschte bloß in der Ekloge, unter den Auserwählten, von der Welt (dem κόσμος) Gesonderten, d. h. unter den Erlösten; und auch unter diesen wieder in verschiedenen Graden, die den verschiedenen Abtheilungen der Ekloge entsprachen 201). Merkwürdig ist die Abweichung des Basilides

201) Ich möchte nicht mit Neander hier unter den Abtheilungen (διαστήματα), denen der Glaube dem Grade nach entspricht, die verschiedenen Stufen des Geisterreichs verstehen. Es sind hier ohne Zweifel die Abtheilungen unter den Auserwählten, welche

in diesem Puncte von den meisten andern Gnostikern, namentlich auch von den Valentinianern; während diese die bloß Gläubigen (πίστικοι) einen sehr untergeordneten Standpunct einnehmen, dagegen die Auszeichnung der Auserwählten in der Gnosis bestehen ließen, stellte jener umgekehrt den Glauben als den höchsten Standpunct auf, zu welchem sich der Mensch hienieden erheben könne 202).

Was die Sittenlehre des Basilides betrifft, so haben wir oben schon gesehen, wie er die moralische Vervollkommnung des Menschen durchaus von der Freiheit des Willens abhängig sein ließ. Der sittliche Kampf war mehr gegen die Macht der Prosartemata, als gegen den hemmenden, beschwerenden Einfluß der todten Materie gerichtet; daher derselbe denn auch

---

durch die verschiedene Wirksamkeit der Sophia (S. Note 200.) gegeben sind, gemeint. Ueberweltlich aber wird diese Ekloge im Gegensatze zu dem Kosmos, dem Gebiete des Archon, genannt. Das Ausscheiden aus der Welt und das Eingehen in die Ekloge ist nach Basilides ein Werk der Freiheit, das der Mensch unter dem nachhelfenden Einflusse des erlösenden Geistes vollführen kann. Alle Menschen gehören ursprünglich der Welt, dem Gebiete des Archon, an, und es ist ihre Aufgabe, sich zum Eintritte in die Ekloge zu befähigen, und sich sofort durch alle Stufen derselben hinaufzuarbeiten. Von Seiten des Archon steht jenem Eintritte nichts entgegen, denn dieser gibt sie aus der Welt frei; es kommt nur darauf an, daß sie, was ihnen durch die Erlösung geboten, sich zueignen. So mußte Basilides nach dem ganzen Zusammenhange seines Systems und bei der hohen Bedeutung, die er der Freiheit des Willens in seiner Sittenlehre gibt, diese Lehre verstehen. Clemens thut ihm daher Unrecht, wenn er ihn beschuldigt, daß er den Glauben etwas Natürliches, ohne freie Mitwirkung des Menschen Gegebenes sein lasse. Diese Beschuldigung traf allerdings die spätern Basilidianer, die, wie wir weiter unten sehen werden, jene Lehre ihres Meisters dahin verdrehten, als ob die Auserwählten unbeschadet ihres höheren, geistigen Lebens dem Laster sich hingeben könnten.

202) Strom. II. p. 363.

eine geistigere Richtung nahm, und vor einer unvernünftigen Ascese, einer ausgeartet strengen Mortification des leiblichen Lebens verwahrte. Das eheliche Leben war nach der basilidianischen Sittenlehre durchaus nicht untersagt, sondern es wurde vielmehr in vielen Fällen als ein Verwahrungsmittel gegen die Uebermacht des Naturtriebs empfohlen, während hinwiederum das Verhalten derjenigen gelobt wurde, die ehelos blieben aus Besorgniß, durch die mit dem Ehestande verbundenen Sorgen zu sehr von dem Einen, was Noth thut, abgezogen zu werden 203).

Darin stimmte Basilides mit Valentin überein, daß er seine Lehre aus einer angeblichen apostolischen Ueberlieferung herleitete; er wollte sie von einem gewissen Glaukias, einem angeblichen Dolmetscher (ἑρμηνεῦς) des Apostels Petrus, überkommen haben 204). Ferner waren bei den Basilidianern apokryphische Propheten im Gebrauch: Barkabas, Barkoph, Parchoor und Cham 205); über Parchoor schrieb Isidor einen Commentar, in welchem er unter Anderm die Behauptung aussprach, die griechischen Philosophen hätten ihre wahre Weisheit aus jenen Propheten geschöpft 206).

§. 45.

9. Spätere Anhänger des Basilides.

Die Abweichungen des Irenäus in seiner Relation der Meinungen und Sitten des Basilides 207) von den Mittheilungen des Clemens von Alexandrien berechtigen, wie wir

203) Ibid. III. p. 426.

204) Ibid. VII. p. 764.

205) Theodoret. haer. fab. I. 4. εἶχε δὲ καὶ προφήτας ὁ Βασιλείδης, Βαρκάβαν καὶ Βαρκὼφ καὶ ἑτέρους τινὰς παραπλησίως βαρβάρους. Parchoor und Cham erwähnt Clemens Strom. VI. p. 641. u. 642.

206) Strom. VI. p. 641.

207) Contr. haer. l. I. c. XXIV. §. 3. u. ff. — Epiphan. haer. XXIV. und Theodoret. haer. fab. l. I. sind dem Irenäus gefolgt.

bereits oben gesehen, zu der Annahme, ersterer habe das System des Häresiarchen nur in der Modification kennen lernen, welche es bereits durch dessen Anhänger erlitten. In den Theorien der letztern herrscht eine weit wildere Phantasie, als in dem ursprünglichen Basilidianismus, und die diesem eigenthümliche strenge Sittenlehre war durch einen alle Sittlichkeit vernichtenden Grundsatz verdrängt. Die Engel des untersten Himmels theilten sich in die verschiedenen Reiche der Welt. Der vorzüglichste derselben war der Judengott, und dieser suchte in seiner Herrschsucht die übrigen Engel und die ihrer Leitung unterworfenen Völker unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Da sich letztere aber jenem hochmüthigen Trachten widersetzten, entstanden Kriege, und zuletzt solche politischen Verwirrungen, daß der höchste Gott, um dem überhandnehmenden Verderben Einhalt zu thun, den Nus herabsenden mußte. Dieser kam aus einer über alle Geisterregionen erhabenen Welt, Caulacau genannt 208), herab, erschien in einer Scheinform, und als die Juden ihn kreuzigen wollten, lieh er dem Simon von Cyrene seine bisher getragene Truggestalt, während er die Gestalt des Simon annahm; dieser wurde ans Kreuz geschlagen, während er selbst die Thorheit der Juden verlachte, und sich dann wieder dahin erhob, woher er gekommen. Aus dieser Fabel leiteten sie consequent den Grundsatz ab, daß man den Gekreuzigten nicht zu bekennen brauche, ja daß man ihn verläugnen müsse, weil ja Christus nicht gekreuzigt worden, sondern bloß eine Truggestalt. Denjenigen, der den Gekreuzigten bekannte, nannten sie einen Knechten, der noch unter der Gewalt der Weltbildner stehe; der ihn aber verläugnete, von dem sagten sie, daß er befreit sei von der Herrschaft der niedern Geister, und die höhere Weltordnung erkenne. Ihre Geringschätzung gegen das Martyrthum, als ein Bekenntniß des Gekreuzigten, war ebenfalls eine Folge hieraus. Die Lehre des Basilides von der Ekloge

208) Aus dem hebräischen kav La kav Linien über Linien, die höchste Stufe der Geisterwelt (vrgl. Neander, genet. Entw. S. 80.)

deutetem sie so, als ob die Auserwählten unabänderlich zur Seligkeit bestimmt seien, und als ob ihnen auch der Sündendienst an der Erreichung dieser Bestimmung nicht hinderlich sein könne 209), daher denn die Sittenlosigkeit, derer sie Irenäus bezüchtigt, begreiflich ist.

---

209) Strom. III. p. 427. (vrgl. Note 201.)

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Bayerische Staatsbibliothek München

Verbesserungen.

Zur Note 4. der Einleitung noch folgende Anmerkung: Ist auch der Inhalt solcher Schriften kein Object der kirchlichen Unfehlbarkeit, so hat doch die Kirche das Recht und selbst die Pflicht, den Gebrauch solcher Schriften, falls sie einem vernünftigen Urtheile gemäß Irrlehren enthalten, zu verbieten.

Seite 21.	Zeile 16.	statt Ausschließungspunct lies Anschließungspunct.
— 25.	— 18.	st. versuchen, — oder l. versuchen, oder —
— 27.	— 8.	st. Danaeai l. Danaei
— 31.	— 10.	st. sua contra l. sua — contra.
— 36.	— 2.	der Note 11. st. οὐδὲ l. οὐδὲ.
— 46.	— 2.	vor mit ergänze: als die.
— 66.	— 10.	st. ὑιος l. ὑιὸς.
— 71.	— 16.	st. demselben l. denselben.
— 73.	— 27.	st. ἐπιθυμητικον l. ἐπιθυμητικὸν.
— —	— 28.	st. θυμος l. θυμὸς.
— 80.	Not. 149.	st. mandus l. mundus.
— —	Zeile 1.	der Note 150. st. iognoscimus l. cognoscimus.
— 93.	— 4.	st. denn l. und.
— 99.	— 4.	nach dem gebe ergänze: übereinstimmten.
— 101.	— 15.	st. ihrem l. dem.
— 104.	— 1.	st. weil l. als ob.
— —	— 2.	st. theilten l. getheilt hätten.
— —	— 32.	vor dem Judenchristen ergänze: die.
— 108.	Note 14.	st. recusunt l. recusant.
— 109.	Seite 6.	st. cosuetuinibus l. consuetudinibus.
— 161.	— 1.	st. Behuse l. Behufe.

Von demselben Verfasser ist erschienen, und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ueber das Verhältniß zwischen Leib und Seele im Menschen, mit besonderer Beziehung auf sittliche Freiheit und Zurechnung. Bonn, 1834, bei T. Habicht.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hilgers, Bernhard Joseph,

Kritische Darstellung der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen in ihrer genetischen Bildung und Entwicklung, vom Standpuncte des Katholicismus aus
Bd.: 1,1

Bonn 1837

H.eccl. 489 m-1,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10025202-5